FRANCISCO FERRER
FERNANDO MONTERO
CARLOS MOYA ESPI
VICENTE SUREDA

LA FILOSOFIA PRESOCRATICA

DIRECCION: FERNANDO MONTERO

DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE LA FILOSOFIA
UNIVERSIDAD DE VALENCIA
1976

Francisco Ferrer • Fernando Montero
Carlos Moya Espí • Vicente Sureda

LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA

Publicaciones del
DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Director: FERNANDO MONTERO
UNIVERSIDAD DE VALENCIA
1 9 7 8

IMPRESO EN ESPAÑA

PRINTED IN SPAIN

I. S. B. N.: 84 - 370 - 0049 - 1

DEPÓSITO LEGAL: V. 491 - 1978

ARTES GRÁFICAS SOLER, S. A. - JÁVEA, 28 - VALENCIA (8) - 1978

Indice general

INTRODUCCIÓN — Pág.

SECCIÓN PRIMERA

LOS PENSADORES JONIOS (Por Francisco Ferrer)

SECCIÓN SEGUNDA

DESPLIEGUE DEL PENSAMIENTO PRESOCRÁTICO

Pág.



INTRODUCCIÓN

I. La historicidad de la Filosofía

por Fernando Montero

1. La Filosofía y su pasado

Uno de los rasgos característicos de nuestros tiempos está siendo un cierto recelo ante la Historia, considerada como vigencia del pasado en el presente. Se diría que el hombre actual se ha sentido inclinado a crear formas de vida o de pensamiento que significan ante todo un rechazo de las practicadas en tiempos pretéritos. Pero este talante renovador ha destacado en las actividades artísticas, científicas y filosóficas. Si la Física actual admite ser considerada como heredera de la "Nueva Ciencia" de Galileo, por ejemplo, acepta esa herencia insistiendo enérgicamente en la novedad que supone la teoría de los *quanta*, la relatividad de Einstein o las doctrinas indeterministas. Los movimientos filosóficos que hoy dominan se reconocen solidarios, en todo caso, de precedentes que no van más allá de un siglo de antigüedad y, si admiten precursores más lejanos, es sólo en aspectos muy limitados de sus sistemas. Pero, sobre todo, adoptan criterios que suponen una fuerte crítica o desmitificación del pasado. El Neopositivismo, la Fenomenología, el Marxismo, la Filosofía analítica han realizado de formas diversas, pero coincidentes en lo fundamental, una reinterpretación de las filosofías de antaño que ha significado en líneas generales su rechazo. Se apela a infraestructuras que ponen en entredicho el valor de la Filosofía de otros tiempos. O se critica la capacidad especulativa de los sistemas pretéritos, denuncian-

do la fragilidad de sus creaciones metafísicas. En general se recurre, por el contrario, a lo inmediato, a lo que se da por sí mismo, intuitivamente; a lo positivo, a lo que es susceptible de verificaciones empíricas, a la realidad material, considerando que todo ello ha sido un campo injustamente desatendido en otros tiempos, pero que es más firme y rico que las audaces construcciones teóricas en que se embarcó la Filosofía del pasado.

Tal vez esa desconfianza hacia lo pretérito haya originado en alguna ocasión la creencia de que la atención que se prestó en el siglo XIX a lo histórico ha sido algo así como una afición enfermiza, carente de rigor científico y afín a algún género literario. La "miseria del historicismo" proclamada por Popper recuerda curiosamente el relativo desprecio que Aristóteles experimentó por la Historia. En definitiva, en uno y otro caso, esa denuncia de una visión historicista de lo humano se ha basado en la convicción de que lo histórico no cumple los requisitos de una ciencia rigurosa.

No es éste el momento de entrar en una discusión sobre la índole científica del conocimiento histórico. Se nos permitirá zanjarla admitiendo que el método de la investigación histórica, se le llame o no "científico", es distinto del practicado por las ciencias físicas. Aceptaremos que la reconstrucción e interpretación del pasado a partir de sus testimonios opera de un modo peculiar desde el momento que los hechos humanos poseen características especiales. Pero se trata de un conocimiento que cuenta, por lo menos, con la racionalidad de las mismas actividades humanas, desde la cual es posible fijar la regularidad de su sucesión histórica o la existencia de otros condicionamientos. Y la existencia de un orden racional por parte del pasado filosófico que pretendemos reducir a un saber histórico queda garantizada en la medida en que aceptamos que la Filosofía es expresión de un mundo cuya trama racional refleja. Todo ello, dicho con una vaguedad que deberá ser superada por las páginas venideras, nos permite confiar inicialmente en la posibilidad de una metodología historiadora de la Filosofía, clasifíquesela

como se quiera dentro del repertorio de las actividades científicas.

Pero, admitiendo que el afán renovador que antes se señalaba es característico de nuestro tiempo, importa destacar que la filosofía no ha podido olvidar su pasado con la facilidad con que lo han hecho otras ciencias o de acuerdo con las actitudes más despectivas para con ese pasado que se han dado en ella misma. Es un hecho manifiesto que una buena parte de la obra de los pensadores del siglo XX se ha consagrado al estudio de autores pretéritos. Bertrand Russell es autor de un magnífico estudio sobre Leibniz. Heidegger y Strawson han realizado otros no menos meritorios sobre Kant. Husserl, Ryle y Chomsky han estudiado seriamente a Descartes. Y los marxistas han desplegado su materialismo histórico mediante la interpretación de las filosofías pretéritas consideradas como fenómenos ideológicos. En fin, es evidente que gran parte de los estudios filosóficos actuales sigue comprometida en una revisión historiadora de la Filosofía del pasado. Importa explicar este hecho que puede parecer paradójico si se toma en consideración la inquietud renovadora que manifiestan los que así se conducen. No parece verosímil que esa atención hacia la Filosofía pretérita sea fruto simplemente de una romántica curiosidad por lo que ha quedado envuelto en la noche de los tiempos. O que se trate de una morbosa inclinación hacia esos "cementerios espirituales" que serían los escritos que nos llegan del pasado. Más bien parece tratarse de que hay algo en la Filosofía que la hace esencialmente histórica; es decir, que decide que el pensamiento filosófico actual no sólo mire hacia el futuro, sino que también funcione de cara a su pasado, vinculado estrechamente con las creaciones de los filósofos de otros tiempos.

2. La persistencia de los problemas filosóficos

Una primera explicación (un tanto trivial) de ese hecho es que la Filosofía no ha operado haciendo uso de un instrumental

de observación y experimentación que se haya beneficiado de los progresos de la técnica moderna. O, por lo menos, que esos progresos la han afectado indirectamente. Es decir, no se puede negar que los avances de los medios técnicos de observación y cálculo, que han sido decisivos para la vertiginosa renovación de las ciencias, han influido de alguna manera en el curso de la Filosofía. Lo que hoy podamos pensar filosóficamente sobre el Universo o sobre el sentido de la existencia humana, sobre el alcance de nuestro conocimiento, cuenta con la información de esas ciencias. Puede que los métodos científicos hayan ejercido en ocasiones alguna seducción sobre los filosóficos. Pero, en definitiva, parece que la Filosofía no ha utilizado de lleno la renovación de los recursos técnicos. Despojando a la palabra de toda petulancia, se puede decir que el filósofo ha seguido siendo un "pensador", como en los momentos iniciales de la Historia de la Filosofía.

La razón de todo ello estriba en que la Filosofía ha indagado siempre cuestiones que se podría llamar "originarias" o "radicales", que son *supuestos* de la investigación científica y de las mismas técnicas de experimentación y observación de que ésta dispone. Los telescopios y microscopios nos permiten, por ejemplo, divisar lo que ocurre en espacios remotos por su lejanía o pequeñez. Pero, en definitiva, cuentan con la existencia del espacio, cuya esencia no se ve obligado a dilucidar el científico que los utiliza. La Filosofía, en cambio, ha pretendido fijar lo que es radical o esencialmente el espacio: lo ha considerado desde el punto de vista del ser o del no-ser, lo ha querido reducir a distribución de cosas localizadas, lo ha interpretado en relación con la infinitud divina o con la organización de la percepción humana, o como una estructura determinada por la actividad del hombre desplegada por el mundo. Ahora bien, esas reflexiones se han efectuado con independencia de lo que los telescopios y microscopios hayan descubierto en espacios inicialmente invisibles. De forma parecida, lo que se ha indagado filosóficamente sobre el hombre y su conducta, sobre el tiempo, sobre la historia, sobre el sentido del vocablo "ser",

sobre el encuentro con el prójimo, etc., han sido asuntos que se encuentran en la base de lo que ha sido el campo de las investigaciones científicas. Lo cual no significa en modo alguno que las ciencias necesiten tener resueltos los problemas filosóficos para realizar sus tareas.

No es posible precisar más lo que sea esa índole *radical* o *esencial* de lo que investiga la Filosofía. Pues hay que partir del hecho de que los sistemas filosóficos han sido variados a lo largo de la Historia. Aunque cualquiera de nosotros considere que sólo alguno de ellos ha cumplido cabalmente su cometido, no podemos partir aquí de una concepción de la Filosofía tan estrecha que descalifique a todas las demás. Por ello hemos de movernos en términos de acusada vaguedad a la hora de decidir lo que es característico de la Filosofía. Sin embargo, cabe decir algo más de esa radicalidad de los temas filosóficos; se trata de lo que, utilizando un término clásico, se puede llamar su "trascendentalidad", en el sentido de que los temas filosóficos desbordan cualquier compartimento de objetos que constituyan una región limitada del Universo; trascienden o rebasan cualquier ámbito objetivo, ensartan la diversidad de los seres al hilo de perspectivas que descubren la totalidad de cuanto existe. Y trascienden también la facticidad ocasional de los hechos, la variación anecdótica de cuanto ocurre: con mayor o menor énfasis, la Filosofía ha pretendido poner al descubierto lo que, siendo supuesto de los objetos que llenan nuestras experiencias, las gana en fundamentalidad o necesidad. En rigor, malamente podría ser *radical* lo que quedase restringido a una región de los seres que pueblan el Universo, lo que valiese tan sólo para una etapa episódica de su evolución o para una estructura parcial de su constitución. Pues, en la medida en que esas partes o momentos de lo existente se apoyasen en las colindantes, aunque sólo fuese para distinguirse de ellas, cabría proponer perspectivas más amplias que indagasen las raíces comunes (o trascendentales) de su conjunto total.

Ahora bien, esa radicalidad de la Filosofía ha hecho que los filósofos actuales operen de modo similar a como lo hicieron

sus precursores. Pues los progresos técnicos de los medios de observación y experimentación, a cuyo compás han progresado las ciencias especializadas, valen para aspectos regionales de la realidad, para experiencias restringidas a determinados fenómenos, que no deciden lo que sean esas dimensiones trascendentales de la totalidad de los objetos que constituyen los fundamentos radicales de su presencia empírica. No se trata de negar que haya diferencias entre los procedimientos discursivos o reflexivos, entre los métodos actuales y los de antaño. Pero son diferencias, todo lo profundas que se quiera, que se reducen a las modalidades con que se utiliza un mismo medio: la *razón*. Naturalmente, esta apelación a la *razón* adolece de una gran vaguedad, tanta como afecta, por lo menos, a la radicalidad trascendental de la temática filosófica. Pues, en definitiva, teniendo en cuenta la variedad de los sistemas que han hecho Filosofía desde sus inicios históricos, de esa razón sólo se puede decir que es el título genérico para las actividades reflexivas y discursivas que indagan las dimensiones radicales y trascendentales de todo cuanto llena el Universo y las actividades humanas que en él se proyectan.

Lo que hasta aquí se viene diciendo no acaba de justificar la vuelta de la Filosofía actual hacia su pasado histórico. Pues si se ha apuntado que no se encuentra acuciada por la urgencia que las ciencias experimentan por revisar sus investigaciones al compás de la renovación de sus medios técnicos de observación, no se ha excluido que esa comunidad del quehacer racional que nos coloca en el mismo plano que nuestros precursores se encuentre diversificada por tantas discrepancias metodológicas que, en definitiva, pudiéramos quedar tan alejados de ellos como los científicos actuales lo están de sus antecesores. Debemos indagar, por consiguiente, a qué se debe que la búsqueda racional de las dimensiones radicales y trascendentales que constituye la investigación filosófica gire en torno a unos problemas que han mostrado una notable persistencia a lo largo del tiempo. Obviamente, esa persistencia de los mismos problemas explicaría que ya no pudiésemos ser indiferentes a los es-

fuerzos consumidos por resolverlos en momentos anteriores de la Historia.

Cuanto menos, cabe constatar como un hecho, señalado por la reiteración del vocabulario filosófico, que los pensadores de antaño se ocuparon de muchos temas que hoy siguen vigentes en las obras de nuestros contemporáneos. El problema del *ser* y del *no ser*, el de lo *individual* y lo *universal*, el de la *verdad*, el de la relación entre lo *inteligible* y lo *sensible*, el de la *eticidad* y la vigencia de la *legalidad moral*, etc., son acuciantes para el hombre del siglo XX como lo fueron para nuestros precursores de siglos atrás. Y es evidente que, careciendo de algún instrumental que nos permita pensarlos con ventaja sobre ellos, tomamos en cuenta sus planteamientos y respuestas. Pero, ¿quiere decir esto que nos hemos instalado sin más en sus teorías para elaborar las nuestras, renunciando a un progreso sustancial? ¿O que, en el caso de que esos problemas no hayan recibido una respuesta satisfactoria, seguimos recreándonos en su planteamiento, sin ir más allá? Lo que haya de novedad en las teorías que han aparecido en momentos sucesivos, ¿será sólo un suceso intranscendente con el que no se ha conseguido ningún progreso en la dilucidación de los problemas?

En realidad, con estos interrogantes no se pretende plantear posibilidades quiméricas. El hecho de que los problemas fundamentales de la Filosofía, nacidos en tiempos lejanos, vuelvan a ser planteados en la actualidad, justifica la conclusión de que, en definitiva, el curso histórico de la Filosofía no registra ningún progreso de fondo y se limita a renovaciones más o menos bizantinas del vocabulario empleado. Pues, de haber tenido éxito las doctrinas que pretendieron solucionar aquellos problemas, no tendríamos por qué someterlos de nuevo a discusión. Por consiguiente, sería legítimo concluir que la tarea del filósofo actual debería consistir en circunloquios sobre esos mismos problemas, a sabiendas de que son insolubles y que, consciente de la esterilidad de las teorías, podía ahorrarse el esfuerzo de renovarlas o, en todo caso, tendría que hacerlo con la convicción de que son fuegos de artificio que no dejan nada firme

tras de sí. Todo esto puede constituir una formulación radicalizada de la concepción de la Historia de la Filosofía de Nicolai Hartmann.[1] Cuanto menos, es una conclusión que se halla latente en su opinión de que "los sistemas cambian, son los castillos de naipes del pensamiento, a los que arruina el menor estremecimiento; en cambio, la comprensión de los problemas persiste, se mantiene por debajo del ir y venir de los sistemas". Habría que advertir que Hartmann admitió un cierto progreso en esa "comprensión" de los problemas. Pero que no llegó a justificarlo, tal vez porque estableció con excesiva rigidez la línea divisoria que separa los problemas de los sistemas doctrinales.

Se nos disculpará que no entremos ahora en la discusión de si cabe una solución definitiva de los problemas filosóficos. Lo que importa es criticar esa imagen de una estéril persistencia de los problemas o la correlativa futilidad de los sistemas doctrinales que sobre ellos revoloteen. Y, sobre todo, el equívoco que parece filtrase en ella, induciendo a creer que esos problemas poseen una consistencia propia, cerrada en sí misma, frente a la cual discurren estériles las teorías. Se trataría, en definitiva, de que esos problemas estuviesen constituidos por unas entidades absolutamente distintas de las que forman las teorías y que, por ello, no sufren nunca merma alguna en su problematicidad. Sin embargo, esto es una hipótesis gratuita, que carece de comprobación y cuyos motivos tal vez procedan de la frustración del sueño filosófico de que hay una última dimensión absoluta en las cosas cuyo hallazgo depararía una sabiduría plena. La imposibilidad de dar con ese motivo absoluto de toda racionalidad ha inspirado posiblemente la tesis de que hay una problematicidad irreductible en el fondo de la realidad. Volviendo a dejar de lado este tema, lo que interesa precisar es que no podemos dar cuenta de esa hipotética frontera insalvable entre los problemas y las teorías, pues aquéllos se plantean

[1] Cfr. Nicolai Hartmann, "Der philosophische Gedanke und seine Geschichte" en el vol. II de los *Kleinere Schriften*.

con los mismos elementos teóricos que los administrados por los sistemas filosóficos. El espacio que ha sido problema filosófico está constituido con la misma estructura dispersa, cuántica, extensa, etc. que el espacio tematizado por las teorías. El problema del hombre se ha formulado como tal problema con los mismos elementos teóricos que las doctrinas que han pretendido resolverlo, su problematicidad ha sido concebida en términos de una actividad programada, proyectada sobre un contorno y ejercida por un cuerpo orgánico desde el que se tiene noticia de un mundo. La problematicidad filosófica ha radicado en una insuficiencia del ensamblaje de esos elementos teóricos que, por ello mismo, han solicitado una coordinación entre sus manifestaciones que diese cuenta radical de su totalidad. La Filosofía ha sido el intento reiterado de dar una expresión rigurosa de esos elementos, llenando sus lagunas mediante una formulación que, al mismo tiempo, registrara las estructuras fundamentales de su conjunto.

Por tanto, nada impide que los problemas hayan variado o que se hayan enriquecido a lo largo de su historia, aunque de algún modo hayan seguido siendo los mismos. Se trata de un enriquecimiento de los datos con que se plantean, de la precisión de esos datos o de su ajuste mutuo como elementos de una situación problemática. En definitiva, todo ello cristaliza en una rigorización de su formulación. Hoy no nos planteamos el problema del tiempo en términos idénticos a los que utilizó Aristóteles: su enunciado ha cambiado precisamente porque sus sucesivos planteamientos por Agustín de Hipona, Leibniz, Newton, Kant, Bergson, Husserl, etc. han preparado un enriquecimiento y mayor precisión de los elementos teóricos que lo integran; se ha rigorizado su vinculación con la mente del hombre que tiene conciencia de la temporalidad o con la constitución del mundo que discurre temporalmente. En tanto que subsistan lagunas, incoherencias, en todo aquello que constituye el tiempo o que contribuye a su "mentalización", se podrá decir que ese problema sigue abierto a ulteriores investigaciones. Pero también se podrá decir que se ha progresado en su solución

en la medida en que hayan quedado restringidas esas lagunas e incoherencias. El problema y su solución no son, por consiguiente, cosas distintas, que puedan ser colocadas aparte y que se acoplasen por una extraña afinidad. Por tanto, se puede decir que los problemas que inquietaron al filósofo griego y los que reaparecen en la filosofía moderna son "los mismos", pues hay un conjunto de elementos comunes en sus respectivos planteamientos. Pero esa *mismidad* es lo suficientemente elástica para que admita importantes variaciones en los elementos que integran sus distintas formulaciones. Esas variaciones han sido el resultado de la "incrustación" en sus planteamientos iniciales de las sucesivas teorías (o de elementos integrantes de las mismas) que sobre ellos han incidido. Ahora bien, y a esto íbamos, en el planteamiento actual de los problemas filosóficos, encontramos "incrustada" su historia, la Historia de la Filosofía. O, dicho de otra manera, un adecuado planteamiento de esos problemas tiene que consistir en una reconstrucción de su gestación histórica. Bien entendido que la reconstrucción de esa problematicidad envuelve un contenido doctrinal que constituye un conocimiento, sea el que se quiera el grado de su suficiencia y plenitud.

Importa tener en cuenta que la modificación de los problemas en virtud de las teorías filosóficas que de ellos se han ocupado no sólo ha consistido en ese enriquecimiento de los datos con que se han ido planteando. Hay que contar también con que la Filosofía ha ejercido a lo largo de su historia una función depuradora. Con frecuencia los pensadores han "rasurado" los problemas, dejando fuera de juego aparentes datos que, en rigor, sólo eran prejuicios procedentes de creencias religiosas o de interpretaciones gratuitas de los hechos. En ocasiones esa función depuradora ha llegado hasta la supresión de determinados problemas en bloque. Muchos de los pensadores considerados "grandes" deben en buena parte su grandeza a esa supresión de problemas, al descubrimiento de que sólo eran seudo-problemas.

3. Filosofía y "mundo"

Hasta aquí se ha sugerido que la Historia de la Filosofía discurre como un proceso de enriquecimiento teórico concerniente a determinados problemas que se suscita cuando se inquiere sobre las razones de ser radicales que den cuenta de las cosas como una totalidad. Se ha admitido que esos problemas vienen siendo los "mismos" desde los inicios de la tarea filosófica, dando por bueno que lo garantiza una cierta persistencia de los vocablos filosóficos que los formulan. No es difícil, en efecto, hallar antecedentes del léxico que hoy caracteriza a la literatura filosófica en esos pensadores que consideramos como "primeros filósofos", aunque en ellos aparecieran casi confundidos con el lenguaje religioso, poético, jurídico o consuetudinario. Aunque con el paso del tiempo se ha rigorizado el uso de ese vocabulario, es posible establecer equivalencias entre sus nuevas formulaciones y las que tuvo inicialmente. Es evidente que no se trata de sinonimias o de traducciones exactas: a nadie se le debe ocurrir que la palabra ἀλήθεια utilizada por Parménides tenga un uso idéntico al que tuvo en Platón, Aristóteles, o que equivalga plenamente al que poseyó la palabra "Wahrheit" en Kant o Hegel. Sin embargo, sus variaciones no son tantas como para impedir que en todos esos casos pudiéramos suplirlas por el vocablo castellano "verdad"; y que funcionaron en unión con otros términos que podemos traducir por "orden", "rectitud", "autenticidad", "pensamiento", "discurso", y que se contrapongan a términos tales como "falsedad", "ficción", "contradicción", etc. Importa también advertir que esas afinidades o incompatibilidades entre determinados vocablos han funcionado reiteradamente como *principios* reguladores del uso del lenguaje filosófico. Desde los tiempos más remotos en que la Flosofía inició su marcha, esos principios han mostrado una reincidente monotonía, aunque haya sido variado el alcance que hayan tenido en los sucesivos sistemas o el matiz de su formulación. Es cierto que una serie de autores

han mostrado una respetuosa sumisión ante el principio de contradicción, por ejemplo, es decir, ante la incompatibilidad entre el "ser" y el "no ser", mientras que otros se han esforzado por superarla al expresar la diversidad mudadiza de las cosas. Pero esto constituye un reconocimiento de que la tarea filosófica se ha movido subyugada por la alternativa del "ser" y del "no ser" y por el problema de su avenencia o discrepancia. Ahora bien, en la medida en que los problemas filosóficos hayan sido formulados mediante un vocabulario que expresa las teorías que son al mismo tiempo su planteamiento y su solución, la persistencia de ese léxico y de las locuciones que valen como sus principios rectores justifica que hablemos de una constancia de los problemas mismos.

Sin embargo, estas consideraciones amenazan con disolver la Filosofía en un puro juego verbalista o en una palabrería vacía, por muy rigurosas que fuesen las reglas de su combinatoria. De nada valdría que apelásemos a las Ideas como sustentáculo de las fórmulas verbales filosóficas. Pocos temas han quedado tan maltrechos como el de las Ideas después de que durante dos milenios y medio los filósofos han porfiado por rehacerlas cada vez que se hacía insostenible su admisión. Si algo ha enredado la marcha de la Filosofía en nudos insolubles ha sido la doctrina de las Ideas en cualquiera de sus muchas variantes. Y tal vez la mejor solución de esos nudos gordianos sea la de cortarlos por lo sano y dejar reducidas las Ideas a lo que es su cara visible, a simples palabras. Lo cual equivale a replantear la pregunta: ¿por qué la permanencia de unos problemas que se ha manifestado a través de la persistencia del vocabulario usado por los filósofos?

Procuraremos contestar esa pregunta haciendo constar un hecho bien elemental: el vocabulario filosófico ha sido siempre manifestación de un panorama objetivo en el que ha quedado grabada con mayor o menor relevancia la actividad humana que, dentro de un condicionamiento social, lo ha presenciado y lo ha utilizado como campo de su dinamismo transformador. O, dicho a la inversa, la Filosofía ha sido la expresión de las di-

mensiones radicales de la existencia humana que, en sus diversas realizaciones, ha reflejado el mundo en el que se desplegaban. En definitiva, pretendemos apuntar con todo ello que la persistencia de los problemas filosóficos supone que una misma realidad mundana ha reaparecido en sus diversos planteamientos. Y que, a pesar de su evolución histórica, la existencia humana constituida socialmente, que ha presenciado y trabajado ese mundo, ha registrado una similar persistencia en sus actividades fundamentales. Por consiguiente, la reaparición de un vocabulario filosófico similar en los distintos momentos de la Historia de la Filosofía tiene sentido en tanto que es la expresión de un mundo y de unas actividades humanas que, dentro de sus variaciones, pueden ser considerados *los mismos* en sus estructuras esenciales y que, por tanto, han generado los mismos problemas. Y, si se admite que las actividades humanas que se proyectan sobre el mundo presenciándolo y transformándolo, sólo pueden ser registradas y detectadas en virtud de las configuraciones que adquiere el mundo por ellas presenciado y transformado, acabaremos por decir que la *mismidad* del mundo es lo que decide la permanencia de los problemas filosóficos y del vocabulario que pretende resolverlos.

Sin embargo, todo esto envuelve ciertas dificultades, que hacen que ese mundo a cuya mismidad se está apelando esté afectado por una fastidiosa esquivez. Cuantas veces pretendamos dar con ese mundo del que se han ocupado los sistemas filosóficos, lo hallaremos revestido por las mismas doctrinas que lo interpretaron, por las creencias y opiniones de las gentes que fueron coetáneas de los pensadores o modelado por las actividades prácticas que unos y otros proyectaron en él. Cualquier mundo del que tengamos noticia es siempre algo juzgado, practicado, traspasado por los mitos o convicciones religiosas que lo interpretaron, penetrado por los lenguajes que fueron vehículo o medio de todas esas actividades. Se trata de *mundos históricos* en el sentido de que se hallan configurados por el dinamismo humano que discurre en la Historia o que se constituye históricamente, y que varían a lo largo del tiempo, al

compás de las variaciones que registran las actividades humanas que hacen época en cada momento.

No se trata de que estemos aceptando con todo esto una concepción idealista que hiciese de esos *mundos históricos* un simple producto del dinamismo humano. Si el idealismo se ha visto espoleado siempre por la constatación de que todo objeto lleva el sello de la actividad que lo propuso como tal objeto y que configuró de alguna manera su presencia, también se ha sentido frustrado en todo momento por el hecho de que, en última instancia, el mundo ha sido a la vez algo *dado*, que asalta y sorprende, que impone unas estructuras empíricas que no decide el dinamismo mental o práctico del hombre. La iniciativa humana decidió las formidables creaciones de la Ciencia, tanto al propiciar los experimentos y al seleccionar las observaciones que la nutren, como al desarrollar los sistemas teóricos que la constituyen. Pero el curso y la peculiaridad de los hechos empíricos que motivan o verifican las teorías no depende absolutamente de las decisiones del hombre de ciencia. Por grande que fuese el artificio que constituyó el experimento de Michelson y de los sistemas teóricos que presidieron su realización, de ellos no dependió el *hecho* de la llegada simultánea de los rayos de luz que dio pie a la teoría de la relatividad de Einstein. De modo similar, podemos admitir que la iniciativa humana ha decidido que el disco solar que contemplamos haya sido entendido a la manera del Osiris de la religión egipcia, como el Faetón olímpico o como una estrella en torno a la cual gira la Tierra. Pero lo que no ha decidido ninguna actividad mental humana es el hecho de que periódicamente cruce el cielo visible sobre nuestras cabezas. En la estructura empírica de los *mundos históricos* está inscrita una *alteridad* frente a las actividades humanas que deciden su presencia, que hace que esos mundos sean también algo *dado*.

Ahora bien, con esto sugerimos que la Filosofía, lo mismo que cualquier otra actividad humana, no puede ser explicada como un curso de actos que se desenvolvieran por sí y para sí mismos, como manifestación de una sustancial espiritual que

tuviese en sí misma la ley absoluta de su despliegue. El mundo, que constituye el ámbito de su ejercicio, no es un simple producto de su fuerza creadora; es simultáneamente algo *dado* y, como tal, manifiesta una *alteridad*, sin la cual carece de sentido la actividad humana, sea la pensante o cualquier otra. Pues, sea el que se quiera el dinamismo constituyente que ésta posea, siempre opera encauzada por unas exigencias que dimanan del orden empírico del mundo. No podemos entender ningún sistema filosófico sin considerar de continuo que la actividad que le dio forma tuvo que acomodarse a unas exigencias mundanas que de alguna forma asaltaron a la mente del pensador. La tensión entre la espontaneidad de la razón que se organiza por sí misma y la *alteridad* del mundo que le impone condiciones es uno de los factores que explican el curso dramático de la Filosofía a lo largo de su historia.

Desde esta perspectiva debemos volver a plantear la cuestión que nos ocupaba: ¿en qué medida está vinculada la permanencia de los problemas filosóficos con la *mismidad* del mundo que los plantea? Lo que hasta aquí se ha venido indicando permite responder que esa mismidad del mundo debe ser explorada en tres niveles: el de los *mundos históricos* que corresponden a cada época y que están modelados por la actividad humana que se desarrolla en ella; el de estas mismas *actividades*, sea cualquiera su índole, con tal que contribuyan a la configuración de un modo histórico; y el de las estructuras empíricas que son dadas, es decir, que no surgen por una iniciativa humana, sino que la sorprenden y, en cierto grado, la determinan. A este tercer nivel le daremos el título utilizado por Husserl de *mundo vivido*,[2] con la pretensión de significar que es algo previo o subyacente al dinamismo mental y práctico que organiza las estructuras de los mundos históricos.

---

[2] Cfr. Husserl especialmente *Erfahrung und Urteil* (págs. 37 a 52, 188 y ss.) y *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (págs. 47, 106 a 264).

El nivel de los *mundos históricos* no es el más propicio para dar con los motivos de la permanencia de los problemas filosóficos. Es más bien el nivel de las diversidades culturales. En él se registra la variedad del mundo-caverna de la cosmovisión árabe o del mundo geocéntrico de los griegos y del mundo infinito o indefinido de la ciencia moderna; a los mundos históricos corresponde la pluralidad de las valoraciones de lo humano que van desde las relaciones tribales primitivas, al régimen de la esclavitud greco-latina, la servidumbre medieval o las clases sociales enfrentadas propias de la última centuria. En esos mundos históricos se ha grabado, como una pieza integrante de su constitución, la diversidad de los sistemas filosóficos: el mundo histórico de los griegos es el interpretado por Parménides, Platón, por Aristóteles o los Estoicos, de forma tal que sus teorías, como representaciones de la realidad, quedaron incrustadas en ella misma. Los mundos históricos ofrecen una base exigua para comprender la permanencia de los problemas filosóficos. Es cierto que registran la reaparición de determinados elementos teóricos: no cabe duda de que las expresiones referentes a lo divino aparecen en las concepciones populares y filosóficas de casi todos los tiempos, pero con variaciones tan profundas que es difícil decidir lo que tienen de permanente o, incluso, lo que tienen de propiamente filosófico. La consideración del nivel de los mundos históricos puede ser útil, en todo caso, al historiador de la Filosofía en la medida en que le aleje de una tentación: la de juzgar los sistemas filosóficos pretéritos contrastándolos con el mundo histórico actual, el que pertenece a ese historiador. No cabe duda de que quien se enfrente con la Filosofía del pasado se siente tentado legítimamente a buscar los antecedentes que en ella han tenido las teorías actuales. Esto es plausible y fructífero, desde el momento en que disipa la creencia de que el pensamiento de otros tiempos es algo remoto que sólo interesa como una curiosidad extraña. Sin embargo, esos puentes tendidos hacia el pasado no deben hacer olvidar que las teorías de una época son piezas que encajan dentro de un mundo histórico que es

distinto del nuestro, y que están determinadas por una coherencia con el resto de los elementos que lo constituyeron como una totalidad orgánica.

El nivel de las *actividades* humanas puede parecer, a primera vista tan variado como el de los mundos históricos, pues esas actividades forman parte también de ellos: el quehacer artístico, el trabajo o las especulaciones teóricas aparecen dentro del mundo histórico lo mismo que sus productos o las tierras, mares y montes recorridos, transformados y expresados por quienes así actuaban. Sin embargo, dentro de este nivel ya es posible *reducir* esas diversas modalidades de la acción humana a ciertas funciones que podemos considerar como esenciales en cualquiera de sus manifestaciones. Es evidente que lo que sea la actividad sensorial ha sido interpretado de modo variado a lo largo de los tiempos, pero en cualquier caso se trató de una actividad vinculada estrechamente con el dinamismo del cuerpo que poseemos y con la presencia que éste depara de los cuerpos circundantes. Y no cabe duda tampoco de que en cualquier momento de la Historia de la Filosofía se contó con que ese acceso sensible a las cosas tenía que ser organizado de modo complejo, en relación con las funciones verbales, de manera tal que el hombre pudiera orientar su conducta de cara a la totalidad de las situaciones en que se encontraba; esa integración de lo sensible en los modelos lingüísticos que le deparasen patrones prescriptivos de la conducta práctica o representativos de la realidad pudo recibir denominaciones tan variadas como las de "pensamiento", "razón", "entendimiento", "concepto", "idea", etc., pero sea lo que se quiera su denominación y su inserción en doctrinas muy diversas, puede ser interpretada como una forma de actividad siempre presente en la constitución de cualquier mundo histórico. El historiador tendrá que ponderar en cualquier caso en qué medida ha quedado adulterada por determinados sistemas fiolosóficos o la suficiencia y plenitud con que dan cuenta de ella; la licitud con que la han integrado en sistemas doctrinales que aspiran a vincular los distintos elementos de nuestra actividad y del

mundo por ella presenciado o practicado en un conjunto saturado. No es éste el momento más adecuado para desplegar un examen del método fenomenológico que permitiera fijar rigurosamente lo que son esas funciones esenciales de la actividad humana persistentes en cualquier tiempo y cultura. En definitiva, cualquier historiador puede suplirlo mediante una reducción de la diversidad de las interpretaciones de la conducta humana a las funciones ineludibles que subyacen en cualquiera de ellas por debajo del aparato teórico que cada sistema montó para explicitarlas. Ahora bien, la vigencia de esas funciones radicales de nuestra conducta teórica y práctica en cualquier momento histórico es el motivo último de que hayan reaparecido persistentemente, aunque bajo títulos variados, una serie de problemas filosóficos concernientes a la existencia humana. Sus planteamientos y "soluciones" (?) han variado por el mismo hecho de que la indeterminación de esas funciones radicales de nuestra actividad (indeterminación que el mismo fenomenólogo o historiador actual puede constatar en su intento de fijarlas como constantes de la praxis humana) no ha hecho fácil la tarea de "definirlas" o de encajarlas mediante un sistema conceptual que cubriera la totalidad de la conducta del hombre y del mundo en que se proyecta.

Finalmente, queda el nivel del *mundo vivido*. Como antes se ha apuntado, con él se pretende aludir a las estructuras que posee cualquier mundo histórico subyacentes a las construcciones teóricas o prácticas que ha organizado en él la actividad humana. Se trata de estructuras fundamentalmente empíricas, pues conciernen a lo que nos es *dado* en nuestro encuentro con la realidad, lo que afecta y estimula nuestros procesos especulativos, artísticos o prácticos, generadores de todo lo que cae bajo el título de "cultura", "ciencia", "arte", etc. Es evidente que no resulta fácil dar con ese *mundo vivido:* sólo podremos bosquejar sus líneas fundamentales a partir de los mundos históricos, reduciendo sus construcciones "culturales" (dicho en el sentido más amplio posible) a las estructuras originarias con que se hace presente el contorno mundano en cualquier mo-

mento. Por otra parte, sería absurdo que esperáramos descubrirlo como un conjunto de entidades bien definidas: precisamente la indeterminación de ese *mundo vivido* (lo mismo que aconteció con las actividades fundamentales del dinamismo humano) es lo que ha constituido su problematicidad, lo que ha motivado los esfuerzos filosóficos y científicos por restringirla mediante sistemas conceptuales o lingüísticos poseedores de una mayor coherencia. Pero, a pesar de ello, una fenomenología de los mundos históricos puede constatar que en todos ellos se da cuenta de que las cosas aparecen como individualidades sensibles relacionadas por vínculos de semejanza y contraste, de acción mutua, que han nacido y se han destruido sobre el fondo de planos objetivos más persistentes, que han cambiado en una sucesión temporal primaria (previa a cualquier calendario o sistema cronométrico), que se dispersan en un contorno de situaciones (previas también a cualquier especialización topográfica o geométrica), que sugieren aspectos ocultos, que resisten o ceden ante nuestra acción, que se hacen significativas en tanto que integran conjuntos ordenados y que su significación se prolonga con la que deparan los signos naturales o artificiales que se les asocia. Se trata de un mundo *vivido;* es decir, presenciado y trabajado por el hombre. Por tanto, sus estructuras están indisolublemente vinculadas con las funciones que se pudo señalar en el nivel de las actividades humanas. Pero no se trata de un mundo *constituido* por esas funciones, sino, por el contrario, de un mundo que asalta, que sorprende, que se impone como *dado* y que, por ello mismo, vale como testimonio de la *alteridad* de todo aquello que en cualquier sistema filosófico o en cualquier interpretación científica o vulgar de las cosas sea concebido como *realidad.*

Por consiguiente, cerrando ya este apartado, se puede decir que la permanencia de los problemas filosóficos, su reaparición a lo largo de la Historia, no es fruto de una extraña inercia del pensamiento humano. Tiene su fundamento en la persistencia de las funciones esenciales de la actividad humana y de las estructurales del mundo vivido que alientan bajo toda cons-

trucción filosófica, o bajo cualquier proceso histórico, sea la que se quiera la índole de su desarrollo. Ahora bien, como historiadores nos importa precisar cómo debe llevarse a la práctica el estudio de las filosofías del pasado a tenor de la permanencia de los problemas filosóficos que hemos bosquejado. Para ello puede sernos útil la distinción que hizo Bréhier[3] entre la *historia interna*, la *historia crítica* y la *historia externa* de la Filosofía.

4. La historia interna de la Filosofía

Tal vez la índole problemática y la imprecisión del mundo vivido, en comparación con el rigor que frecuentemente alcanzan las teorías, ha hecho que la *Historia interna* de la Filosofía haya atendido únicamente la coherencia doctrinal del pensamiento filosófico. Hay que contar, además, con la circunstancia de que los escritos que nos han legado los filósofos favorecen con frecuencia ese punto de vista: parecen sugerir que cada pensador ha operado sólo con un repertorio de conceptos que ha instituido en virtud de una rara fuerza creadora de su espíritu; y que toda su tarea se ha limitado a una manipulación con esos conceptos o ideas, que ha ensamblado hasta lograr sistemas coherentes, saturados. Esta impresión se agudiza en aquellos autores (que no son pocos) que han apelado a la razón o al entendimiento como una potencia generadora de ideas o principios. Frente a todo ello, estimamos que una *historia interna* de la Filosofía debe interpretar esos presuntos idealismos, para poner de manifiesto en qué medida esos autores han operado a partir de situaciones dimanantes de su *mundo vivido*, a partir de cuyas estructuras empíricas han constituido con innegable audacia sus sistemas. Dicho de otra manera, estimamos que la Filosofía no puede ser juzgada o rehecha históricamente mediante un criterio que se limite a tener en cuenta

---

[3] Cfr. E. Bréhier *La philosophie et son passé*.

los elementos doctrinales de índole conceptual o ideal que un autor haya organizado en virtud de su capacidad creadora, en pos de una coherencia sistemática. Todo ello debe ser valorado en definitiva tomando en cuenta su capacidad para dar solución a los problemas deparados por el *mundo vivido.*

No se trata de negar todo mérito a los historiadores que han operado de acuerdo con el criterio que combatimos. Cabe suponer que ha regido los magníficos trabajos del propio Bréhier, que entiende la *historia interna* de la Filosofía como la "comprensión" de que cada sistema es una unidad orgánica decidida por motivos intrínsecos a su estructura doctrinal. Más clara es la vigencia de ese punto de vista en la obra de Martial Gueroult,[4] cuyos méritos como historiador de la Filosofía son excepcionales. También cabe incluir entre quienes han cultivado ese método a Dilthey, que concibió los sistemas filosóficos como totalidades orgánicas determinadas por la vitalidad que alentaba en la cultura dominante en el momento en que se gestaron. Es decir, no discutimos que sea plausible explicar a cada autor buscando la perspectiva que permita ver su pensamiento como un todo poseedor de la máxima coherencia posible. Más aún, en los casos en que los textos ofrezcan una diversidad de interpretaciones, en igualdad de condiciones se debe elegir aquéllas que casen más armónicamente con el resto de sus teorías.

Pues es razonable suponer que, entre los motivos que las decidieron, contó la vigencia de unos principios generales o una trabazón de sus diversos momentos. Pero sugerimos que esa búsqueda de una unidad sistemática en el pensamiento total de cada autor debe estar condicionada por la convicción de que todo ese conjunto de síntesis doctrinales estuvo supeditado al motivo primordial de reflejar el *mundo vivido* dentro del condicionamiento derivado de las peculiaridades de la situación

---

[4] Cfr. Brünner, "Histoire de la Philosophie et Philosophie" en *Études sur l'Histoire de la Philosophie en hommage a Martial Gueroult,* pág. 179.

social o histórica de las ideologías dominantes en la época de que se trate.

Esta concepción de la "historia interna" de la Filosofía puede incurrir fácilmente en una visión excesivamente estática del fenómeno filosófico. Es decir, podría sugerir que la tarea del historiador quede limitada a la reconstrucción de un sistema filosófico como un todo rígido, incapaz de dar cuenta de su transformación en otros sistemas. Significaría el triunfo de la sincronía sobre la diacronía. Sin embargo, esta acusación (o la tentación frecuente de practicar así la "historia interna" de la Filosofía) no tiene en cuenta la índole dinámica de los elementos que integran un sistema. No se trata de apelar a una misteriosa vitalidad que se filtrase por las teorías filosóficas, impulsándolas hacia cambios imprevisibles. Aludimos al hecho de que los sistemas que han surgido con el tiempo no han sido nunca soluciones definitivas de los problemas que los suscitaron. No es éste el momento de entrar en una dilucidación de los motivos de esa problematicidad insatisfecha. Puede ser que obedezca a una limitación de la capacidad mental de los filósofos o a una insolubilidad de los problemas mismos. Pero es un hecho que cada sistema filosófico ha podido reprochar distintas insuficiencias a sus predecesores. Y que los mismos pensadores actuales, por muy satisfechos que puedan sentirse de sus creaciones (en el supuesto de que nadie les haya censurado todavía nada), distan mucho de creer que lo tienen todo resuelto, sino que más bien conciben su tarea como un proceso que debe ser continuado por ellos mismos o sus discípulos.

Ahora bien, este hecho permite reconstruir la lógica de la evolución de los sistemas mediante una fijación de aquellos elementos doctrinales que se mostraron inadecuados para resolver totalmente los problemas con que se enfrentaron. Cada sistema ofrece lagunas, ambigüedades, incoherencias que dan razón de su transformación en ulteriores sistemas. No se trata de sugerir con ello algo así como la existencia de un curso histórico de la Filosofía en el que cada etapa quedase determinada rigurosa y fatalmente por la precedente. La misma índo-

le polifacética de las insuficiencias de un sistema abre un abanico de posibles superaciones que no siempre se realizan o que hace incierto cuál sea la que deba tener lugar. Su realización concreta obedece a factores personales de los autores que van emergiendo o a condicionamientos extrínsecos que consideramos dentro de la "historia crítica" o de la "historia externa" de la Filosofía. Sin embargo, la inconsistencia de los sistemas filosóficos en relación con los problemas que los suscitan hace posible en cada caso seguir el hilo progresivo de su evolución mediante una dialéctica histórica que cae con pleno derecho dentro de la "historia interna" de la Filosofía.

5. La historia crítica de la Filosofía

La *historia crítica* consiste, según Bréhier, en la comprensión de un sistema filosófico a partir de las fuentes doctrinales que operaron en él. Es obvio que todo autor cuenta con una información que le suministraron sus precursores, bien para ser asumida por sus propias teorías o para ser desechada. La influencia de esa trasmisión de conocimientos es enorme. Lo confirma con toda claridad el estudio del proceso de formación de las doctrinas de cada pensador, la transformación que producen en ellas las noticias que paulatinamente va teniendo de otros sistemas. Pero la ratifica el hecho de que la ausencia de esas transmisiones doctrinales haya motivado profundas crisis en el desarrollo de la Filosofía. Todo esto es de una evidencia tal que parece ocioso insistir en ello.

Lo que importa es más bien evitar la tentación de hipertrofiar la importancia de esa *historia crítica*, como si la reconstrucción de un sistema filosófico se tuviera que limitar al hallazgo de sus fuentes (supeditada, en todo caso, al principio de que el autor estudiado se esforzó por acoplarlas entre sí del modo más coherente). Interesa subrayar que la innegable influencia de las fuentes estuvo supeditada a la finalidad primordial del pensamiento filosófico de dar cuenta de la realidad

de su mundo. Los textos que llegan a un autor procedentes del pasado no se distribuyen en sus propias teorías tan sólo en virtud de unas leyes de compatibilidad que deciden qué teorías heredadas pueden avenirse entre sí o con las que aporte el autor considerado. En definitiva, esa compatibilidad depende de la aptitud que tengan unas y otras para representar o interpretar el *mundo vivido* que, dentro de una situación social e histórica determinada, impone un repertorio de problemas.

También conviene aquilatar el sentido y alcance de la inciativa que los pensadores manifiestan en relación con el legado filosófico que les llega y que les mueve a aceptarlo, rechazarlo o transformarlo. Desde los tiempos lejanos en que Platón y Aristóteles apelaron al *amor* o a la *admiración* como impulsos espirituales que dan lugar a la investigación filosófica, se ha interpretado de modos muy variados el origen de la inquietud generadora de la Filosofía. Por nuestra parte, rehuyendo compromisos con cualquier criterio innatista o vitalista, que arrastre consigo toda una especulación de fundamento incierto, procuraremos fijar esa iniciativa en virtud del reconocimiento, por parte de un autor determinado, de la existencia de una contradicción entre los elementos teóricos que le llegan del pasado y las estructuras del *mundo vivido* que llena sus experiencias (sin excluir los casos en que la contradicción se dé entre las mismas doctrinas que le fueron transmitidas). O, dicho de otra manera, la inquietud que renueva el curso de la Filosofía se anuncia fundamentalmente por la conciencia de unas contradicciones que agudizan la problemática del mundo vivido, en las cuales toman parte las estructuras de éste en conjunción con las teorías legadas por el pasado. Sólo dentro de esas tensiones dialécticas es posible calibrar la iniciativa que, en un plano más superficial, manifiestan las novedades doctrinales de un sistema.

6. La historia externa de la Filosofía

La *historia externa* de la Filosofía corresponde a lo que generalmente se ha planteado como relación de ésta con otras

actividades culturales, artísticas, religiosas, científicas, económicas, políticas, etc. Es comprensible que los historiadores de la Filosofía hayan admitido que deben tomar en consideración esos otros fenómenos históricos, ponderando la influencia que hayan tenido sobre la marcha del quehacer filosófico o la simple coincidencia estructural de sus manifestaciones. No dejaba de ser una actitud arriesgada, pues se comprometía con el reconocimiento de que la Filosofía pierde su pureza manteniendo relaciones más o menos perturbadoras con esas otras formas de conducta humana, cuando no llegaba a convertirse en una resultante ideológica de alguna de ellas. Por nuestra parte, teniendo en cuenta que nos hallamos empeñados sólo en una *Introducción* a la Historia de la Filosofía, no nos creemos obligados (ni siquiera autorizados) a definir nuestra opinión sobre ese problema. Más bien nos preocupa una cuestión metodológica de cara a la práctica de nuestra futura tarea. Se trata de plantear cómo se puede tematizar esas influencias, sea del grado que se quiera, cómo se debe abordar el estudio de la relación que mantengan con la Filosofía, teniendo en cuenta sobre todo que unas y otras coinciden sobre el mismo mundo que depara los problemas generadores de la última.

En efecto, como se ha ido indicando en las páginas anteriores, es manifiesto que el filósofo no se encara nunca con el *mundo vivido* directamente, como si éste se le pudiera dar al desnudo. Lo que se ha llamado *mundo vivido* sólo puede ser fijado (o reducido) a partir de las concepciones filosóficas, así como de las opiniones, creencias, representaciones de toda índole (científicas, artísticas, religiosas, económicas, políticas, etc.), que las gentes tienen de la realidad. Todo esto es lo que hemos calificado *mundos históricos*. Son los mundos *hablados* en las distintas épocas, *habitados* y *transformados* por las técnicas que los disponen como ámbito de la existencia humana. En ellos se han incrustado esas actividades, cuyos productos se han objetivado, constituyendo lo que *son* las cosas para quienes los habitan. El *mundo histórico* medieval está constituido por fuerzas demoníacas o angélicas, de modo similar a como el

mundo histórico del siglo XX está integrado por fuentes de energía o por materias primas industriales. En esos *mundos históricos* han quedado grabadas también, formando lo que *son* las cosas, las interpretaciones filosóficas dominantes, en la medida en que hayan irradiado sobre los restantes ámbitos culturales. Pues bien, si se tiene en cuenta que el filósofo sólo se enfrenta con la problematicidad que arranca del *mundo vivido* a través de su incorporación en el *mundo histórico* vigente en su época, ya no es posible pensar que el arte, la religión, las ciencias, la economía, la política, etc., son actividades ajenas a la Filosofía y que sólo debieran ser contabilizadas como fenómenos simultáneos que ocasionalmente pudieron rozar los límites de la especulación filosófica. Sería absurdo que pretendiéramos que el filósofo fuera capaz de prescindir de lo que llena su *mundo histórico* para encararse directamente con los problemas que brotan del *mundo vivido:* en rigor sólo los halla revestidos por el abigarrado ropaje que aquél despliegue, penetrados por formulaciones artísticas, religiosas, científicas, políticas, etc., que se funden sin solución de continuidad con lo que, sólo después de una reducción fenomenológica, podríamos denominar la índole originaria del *mundo vivido.*

Ahora bien, todo esto suscita una seria dificultad para el historiador de la Filosofía: que tuviera que convertirse en historiador de todas las actividades humanas. No cabe duda de que ello sería tremendamente fastidioso, cuanto menos por el esfuerzo que exigiera. Pero, en definitiva, supondría una arbitraria omisión de las peculiaridades de la Filosofía que se intenta historiar. Por ambiguas que puedan aparecer sus fronteras después de las vicisitudes que ha pasado en los 25 siglos de existencia que lleva transcurridos, no debe soslayarse que su empeño en poner al descubierto las dimensiones radicales que conciernen a la totalidad de los seres y de sus manifestaciones, y de hacerlo en virtud de procesos racionales que desplieguen el panorama total de las cosas como un orden riguroso de momentos que se condicionan mutuamente a partir de experiencias dadas, posee características bien peculiares, que justifican que

tenga su propia Historia. En síntesis se puede decir que todo lo que integre los mundos históricos de que han arrancado las tareas filosóficas debe quedar incorporado a la Historia de éstas en la medida estricta en que haya contribuido a la constitución de los problemas filosóficos. Esto ya representa una importante selección en el campo de la *historia externa* de la Filosofía: es evidente que no todos los acontecimientos políticos, religiosos, artísticos, etc., de una época son relevantes para la comprensión de los sistemas filosóficos que en ella se gestaron.

Más en concreto, se puede afirmar que los aspectos de un *mundo histórico* que se hayan constituido íntegramente como irracionales o suprarracionales deberían quedar excluidos de la Historia de la Filosofía, desde el momento en que ésta ha pretendido ser una interpretación racional del Universo. Sin embargo, no es posible negar que con frecuencia los sistemas filosóficos los han incorporado a su cuerpo doctrinal, bien porque influyeron inadvertidamente en los pensadores o porque fueron objeto de una ilusión racionalista, es decir, se les atribuyó una estructura racional que en rigor no tenían. Deberán ser constatados en ese caso como piezas de un contorno que es ajeno a la genuina constitución del pensamiento filosófico, aunque de hecho hayan influido en lo que ha pretendido ser tal. Este es el problema que afecta especialmente a los fenómenos religiosos y que justificará que se mencione, por ejemplo, al Orfismo como un posible condicionante de alguno de los pensadores presocráticos. Sin embargo, esto no quiere decir que nos sintamos animados a aceptar como "filosóficas" todas las doctrinas que hayan resultado de la influencia de un movimiento religioso. En ciertos casos, cuando lo justifique la importancia y amplitud de sus repercusiones, tendremos que constatar la existencia de teorías que pasaron por ser filosóficas (tales como la distinción real de *esse* y *essentia* en el ente contingente según los Tomistas), pero que, en definitiva, en la medida en que estuvieron inspiradas por motivos religiosos, carecieron de genuina validez filosófica.

Otro asunto es la interpretación de la historicidad de la Filosofía desde el punto de vista de su condicionamiento por aquellas dimensiones del *mundo histórico* que posean una índole racional y que afecten a aquellos aspectos de la realidad que son tema filosófico. Pues ello los acredita como elementos inteligibles que pueden integrar los problemas que, desde ese mismo Mundo, suscitan la investigación filosófica o que pueden quedar incorporados a sus mismas teorías. En este aspecto será necesario tomar en cuenta la estructura social, política y económica de las sociedades en que se constituya un pensamiento filosófico. Se debe indagar si la realidad que aparece como problemática y que provoca la tarea filosófica está condicionada por las actividades económicas y por los sistemas de estimación y de interpretación objetiva que son propios de la estructura social y política de la sociedad en que se forme esa Filosofía. Esta conjunción de la perspectiva socio-económica con la filosófica queda justificada, en definitiva, por el hecho de que la primera posee un desarrollo racional, está sujeta a una legalidad que la hace compatible con el talante racional que es propio de la teoría filosófica.

Sin embargo, la práctica de esa investigación debe estar dominada por una elemental cautela. Es necesario tener presente que la constitución del *mundo histórico* que dependa de la conducta social, política y económica no cubre ni explica la totalidad de las estructuras que deparan los problemas filosóficos y las correspondientes teorías. Las cosas poseen una estructura más compleja que la que tienen como instrumentos, medios o fines de una sociedad que las utiliza y trabaja de acuerdo con un cierto dinamismo social y económico. Muchos elementos de los hechos que son problema filosófico o que quedan incorporados a la teoría filosófica poseen una complejidad que desborda lo que sea su objetivación como medios y fines de una práctica social y económica. Por tanto, la teoría cuya génesis importa dilucidar no es un simple resultado de la organización social, política y económica en que vivió el pensador que la concibió: está condicionada también por la índole

de otros caracteres de esos mismos hechos que, en gran medida, no varían con su presencia en diversas sociedades. Es evidente que lo que hemos llamado *mundo vivido* constituye una constante de los *mundos históricos* de distintas épocas y que no está determinado por las estructuras sociales, políticas y económicas que han modelado esos *mundos históricos.* Es posible que las teorías sobre el tiempo que desarrollaron Aristóteles, Agustín de Hipona o Kant estén vinculadas de modo más o menos estrecho con la índole social y económica de sus situaciones históricas; pero es difícil creer que la existencia de *un* presente en el que discurren rítmicamente los acontecimientos, abriéndose hacia un porvenir y remontando lo pasado, sea también resultado de ese condicionamiento socio-económico. Más bien parece corresponder a las estructuras originarias de lo que nos es dado en conjunción con las funciones esenciales de la praxis humana, es decir, al *mundo vivido.*

Algo semejante se puede decir de la consideración de los movimientos científicos en relación con la formación de un sistema filosófico. Es también evidente que el mundo con que se enfrenta un filósofo está ya interpretado en la mayor parte de los casos por ciencias especializadas y que ese filósofo no puede desconocer ese hecho. Sería absurdo pretender explicar la formación de las doctrinas filosóficas, en especial desde el siglo XVI, sin tener en cuenta que nacieron de un campo de problemas que estaban siendo formuladas por un lenguaje y una concepción científica. Es bien sabido que la astronomía de Copérnico y de Newton transformó profundamente la imagen del Universo que tuvo vigencia para los filósofos de aquellos tiempos: sin la teoría de Copérnico, recogida por Galileo, sería incomprensible la filosofía de Descartes, lo mismo que sin la de Newton carece de sentido la *Crítica de la razón pura* de Kant. Por tanto, el historiador de la Filosofía no puede desinteresarse de la marcha de la Ciencia en tanto que ha contribuido a determinar el material constitutivo de los problemas filosóficos. Pero ello no significa que deba ser *también* un historiador de la Ciencia. Le libera de esa ingente tarea (que

supondría que el filósofo fuese además científico en cada una de las ramas de la Ciencia, so pena de convertir sus respectivas Historias en pedantes manipulaciones de palabras vacías) el simple hecho de que la Filosofía, tanto por sus métodos como por sus fines, es distinta de cualquier Ciencia especializada. Su investigación desborda el campo del de cualquiera de ellas y, desde el momento en que se consagra a la dilucidación de las dimensiones trascendentales que penetran en cualquier región objetiva, se sitúa en lo que se podría considerar como el subsuelo de las construcciones científicas. No necesita seguir paso a paso el desarrollo de éstas, convirtiéndose en algo así como un eco de lo que expone el científico. Más bien le importa retroceder en el camino que éste recorre y tomar sólo en consideración el conjunto del conocimiento alcanzado por las Ciencias para explorar las estructuras del *mundo vivido* que, en definitiva, es el plano originario del que arranca tanto la especulación científica como la filosófica.

Es evidente que la Historia de la Filosofía tiene que serlo también de las Ciencias respecto a aquellos períodos en que filósofos y científicos no tuvieron conciencia de la demarcación epistémica de sus actividades. Es decir, cuando eran generalmente una misma persona y confundían los métodos filosóficos con los científicos. Pero, a partir del Renacimiento, cuando las Ciencias organizan sus investigaciones mediante métodos hipotético-deductivos y recursos de observación especializados de acuerdo con los campos temáticos previstos para cada una de ellas, el historiador de la Filosofía sólo tiene que ocuparse de la ciencia en la medida estricta en que ésta haya determinado de alguna manera el *Mundo histórico* que condiciona el planteamiento de los problemas filosóficos. Pero, desde el momento en que la Filosofía se encara con aspectos de la realidad omitidos por las Ciencias, por ser los supuestos desde los que operan, el historiador de la Filosofía actúa dentro de una demarcación que le es propia y que no puede confundirse con la de las Historias de las Ciencias.

7. Imparcialidad y objetividad en la Historia de la Filosofía

Cuando páginas arriba se intentó demarcar de alguna forma lo que fuese la Filosofía de cuya historia se trataba, se procuró adoptar un criterio lo suficientemente amplio para que dentro de su espacio cupieran movimientos filosóficos tan variados como los de Demócrito de Abdera, Tomás de Aquino, Hobbes, Hegel, Nietzsche y Wittgenstein. Pues, en defintiva, todos ellos realizaron, cada uno a su manera, esa dilucidación racional de la totalidad de los seres a la luz de sus dimensiones radicales que hemos denominado "Filosofía". Lo cual no significa que estemos obligados a creer que la realizaron con igual fortuna o que, desde nuestra perspectiva de gentes que vivimos en el siglo xx, cualquiera de esos sistemas ofrece idéntica viabilidad. Sin embargo, el hecho de que nos sintamos adscritos a un movimiento filosófico determinado no nos autoriza a descalificar como "filosóficos" a los restantes.

Sin embargo, el hecho de que hayamos pretendido adoptar un criterio amplio en el momento de dar entrada en la Historia de la Filosofía a un repertorio muy variado de sistemas no quiere decir que mantengamos la misma indiferencia cuando se trate de seguir sus respectivos desarrollos. Por de pronto, lo que se ha sugerido sobre el enriquecimiento de los planteamientos problemáticos por las diversas teorías que han pretendido dar cuenta de ellos puede hacer prever que nos reservamos el derecho a manifestar qué autores lo han realizado verdaderamente, cuáles han elaborado seudo-problemas o qué otros han verificado una depuración de la Filosofía, reduciéndola a los genuinos problemas. Al apelar al *mundo vivido* como origen de la auténtica problematicidad filosófica hemos introducido un criterio de valoración, pues hemos sugerido nuestra preferencia por los sistemas que se organizan a partir de una rigurosa vinculación entre el orden empírico y la actividad humana teórica o práctica. Y con ello hemos mostrado nuestro recelo

ante las filosofías que proclaman los privilegios de una pura especulación que, fiando en la consistencia de las Ideas, pretendiera valerse por sí misma. Todo esto significa que vamos a convertirnos de alguna manera en jueces del pasado histórico de la Filosofía. Pero, ¿es legítima esta actitud? ¿No está obligado el historiador de la Filosofía a una absoluta imparcialidad, manteniéndose al margen de cualquier línea doctrinal, evitando toda valoración? ¿No debe adoptar como historiador un riguroso objetivismo que le obligue a dar cuenta de las teorías sin poner en juego ningún punto de vista?

Hemos de advertir de antemano que renunciamos a ese ideal, simplemente porque lo consideramos utópico. Como dice García Bacca en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía,*[5] la simple selección de los autores que deben figurar en nuestra exposición supone ya un principio valorativo. Más lo supondrá la amplitud con que los tratemos, la importancia que demos a algunas de sus obras o teorías. Pero si pretendemos hacer algo más que transcribir sus textos, si aspiramos a interpretar su pensamiento, resumiéndolo y ordenándolo de alguna forma, será inevitable que pongamos en juego ciertos criterios que dependerán de nuestras propias convicciones filosóficas. Por otra parte, no dejaría de ser paradójico que el historiador de la Filosofía tuviera que operar renunciando a su condición de filósofo al tratar del pasado de la Filosofía. Si hemos partido de la convicción de que toda tarea filosófica es histórica, es decir, se desenvuelve realizando una reconstrucción del pasado del problema que dilucida, también partimos del supuesto de que toda exploración del pasado filosófico constituye una toma de posición filosófica.

Ese ideal de una exposición objetiva e imparcial de la Historia de la Filosofía podría tener algún fundamento si los pensadores que han ido desfilando a lo largo del tiempo hubieran tenido una clara visión de su situación histórica, si hubieran

[5] Caracas, Universidad Central de Venezuela (1972).

llegado sus textos íntegros, con una cronología precisa y si hubieran expresado su pensamiento con plena claridad. Pero nada de esto ocurre. Por de pronto ha sido inevitable que desconocieran la influencia de sus obras en tiempos posteriores y la importancia que esa influencia daría a sus propios escritos. Por otra parte, rara vez han dado cuenta de la génesis de su pensamiento a partir de sus precursores. Además, sus escritos nos han llegado con frecuencia incompletos. Y aunque no se dieran esas dificultades, hay que reconocer que ningún autor ha redactado sus obras de modo tal que haya excluido toda ambigüedad. Todo ello hace inevitable que cualquier Historia de la Filosofía realice una interpretación de los autores estudiados en la que no pueda dejar de intervenir el criterio filosófico del historiador que la realiza.

Es posible que el recelo ante una Historia de la Filosofía que opere desde unas perspectivas doctrinales determinadas haya sido suscitado por los casos en que se haya puesto en juego un criterio "maniqueo", según el cual las doctrinas filosóficas deben ser agrupadas en dos campos antagónicos, el de los "buenos" y "malos" pensadores. Por desgracia ese fenómeno se da con una frecuencia alarmante, tanto más si se coloca en el primer campo, el de los pensadores veraces, un número exiguo de autores. Se da entonces el caso extraño de que gran número de filósofos que han sido titulados "grandes" y que han ejercido una influencia importante en su tiempo y en la posteridad, sólo son valorados como creadores de sistemas disparatados, que el historiador se permite condenar desde lo alto del pedestal que le deparan los pocos pensadores que, en su opinión, detentan *la* Verdad. Generalmente esa intolerancia para el pensamiento ajeno se debe a la incomprensión de aquello que se combate, a la confusión de diferencias terminológicas con distinciones de fondo. El historiador se enquista entonces en su propia jerga, pierde conciencia de los motivos que justifican la doctrina ajena y se hace insensible para aquellos elementos doctrinales que podrían ser estimados como positivos para su propia concepción.

Por nuestra parte intentamos escapar por todos los medios de esa apreciación dualista del pasado filosófico. En primer lugar, estimamos que las diferencias doctrinales entre autores contemporáneos no son tan acusadas como ellos mismos suelen creer. Que, precisamente por ser diferencias que dan lugar a enfrentamientos, suponen un campo común generalmente desatendidas por los contrincantes. Y, en lo que se refiere a movimientos filosóficos pertenecientes a épocas distintas, estimamos que sus contrastes, por acusados que puedan parecer al desplegarse en léxicos diferentes, reposan sobre una serie de coincidencias básicas. Pues, de acuerdo con lo apuntado en las páginas precedentes, los une la *mismidad* de los problemas que dilucidan. Bien entendido que esos problemas no consisten en algo así como vacíos temáticos, sino en estructuras inscritas en el *mundo vivido* que poseen una cierta aunque insuficiente regularidad, por ello mismo abierta a ulteriores determinaciones teóricas que aúnen la totalidad de los seres en un sistema coherente.

BIBLIOGRAFÍA

BREHIER, E.: *La philosophie et son passé.* París, P. U. F.

EHRLICH, W.: *Philosophie der Geschichte der Philosophie,* Tübingen, Max Niemeyer (1965).

GOUHIER, H.: *La philosophie et son histoire.* París, Vrin (1947).

GUTHRIE, H.: *Introduction au problème de l'Histoire de la Philosophie.* París, Alcan (1937).

HARTMANN, N.: "Der philosophische Gedanke und seine Geschichte". (*Kleinere Schriften,* vol. II).

LLEDO, E.: "Lenguaje e Historia de la Filosofía". (En *Lenguaje y Filosofía*) Barcelona, Ariel (1970).

MARKET, O.: "La historicidad del saber filosófico". *Rev. de Filosofía,* 62 (1957).

MONDOLFO, R.: *Problemas y métodos de investigación en la Historia de la Filosofía.* Buenos Aires, Eudeba (2.ª ed. 1960).

Passmore, J.: "The Idea of a History of Philosophy". *History and Theory*, Beiheft 5 (1965).

Renouvier, Ch.: *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques.* París (1885).

Smart, H. R.: *Philosophy and its History.* La Salle (Ill), Open Court (1962).

Varios: *Études sur l'Histoire de la Philosophie.* París, Fischbacher (1965).

———: *La Philosophie de l'Histoire de la Philosophie.* París, Vrin (1956).

II. Las fuentes de la Filosofía Presocrática

por Francisco Ferrer

Uno de los mayores problemas, si no el más grave que plantea el estudio de la filosofía presocrática es el que se deriva de la pobreza documental con que se enfrenta la investigación. Hasta Platón, el primer filósofo del que se conservan las obras completas, sólo han sobrevivido fragmentos aislados y muchas veces inconexos de los presuntos sistemas del pensamiento preático. Tales fragmentos han sido transmitidos además, en contextos muy dispares, frecuentemente perturbadores de su verdadero sentido, por lo dogmático o subjetivo del intérprete o compilador. Son fundamentales a este respecto las obras de Platón, Aristóteles y Simplicio (siglo VI d. C.), destacando asimismo las referencias de Plutarco (siglo II d. C.), Sexto Empírico (siglo II d. C.), Clemente de Alejandría (siglos II-III d. C.), Hipólito (siglo III d. C.), Diógenes Laercio (siglo III d. C.) y Juan Estobeo (siglo V d. C.), entre otros.

Las fuentes directas de la primera filosofía griega son, pues, muy escasas —tanto más a medida que se avanza hacia los orígenes— y ello explica la importancia del material doxográfico (comentarios u opiniones sobre las doctrinas anteriores) y del biográfico (notas sobre la vida y las circunstancias personales de los autores en cuestión).[1] Ya en las obras de algunas figuras

[1] Los primeros estudios de la bibliografía moderna sobre la filosofía antigua se basaron casi al pie de la letra en las obras correspondientes al neoplatonismo y en los escritos de Diógenes Laercio, hasta que Pierre

de la cultura griega del siglo V a. C., como Jenofonte, Eurípides, Aristófanes, se encuentran noticia de los presocráticos, pero estos datos comienzan a ser interesantes, por el contexto en que aparecen y la autoridad filosófica que los respalda, con Platón, que hace a lo largo de sus escritos abundante referencia a los pensadores que le precedieron, aunque no con la fidelidad deseable. Precisamente la falta de objetividad platónica en este terreno convierte a Aristóteles en el primer filósofo que trata de sistematizar —con una crítica no siempre imparcial— las doctrinas de los llamados "físicos", como se aprecia con claridad en el libro A de su *Metafísica*, que puede considerarse con razón el primer intento de elaborar una historia de la filosofía. Su discípulo Teofrasto, recogiendo sin apenas iniciativas personales ese impulso sistematizador propio del peripatetismo, y aprovechando el contenido de las bibliotecas de la Academia y del Liceo, escribió la obra fundamental de la doxografía: "las opiniones de los físicos" — φυσικῶν δοξῶν —. De los 16 libros de que probablemente constaba esta obra sólo han perdurado restos del libro primero ("Sobre los principios materiales —*ἀρχαί*—") en el comentario de Simplicio al primer libro de la Física aristotélica, y un amplio fragmento del último ("Sobre la sensación") en dos manuscritos del siglo XIV. Este material constituye la base de toda la doxografía posterior que con diversas adiciones e interpretaciones se alimenta de él. Así, Aecio (siglo II d. C.) extiende la relación de Teofrasto hasta la mitad del siglo I a. C., apoyándose en los *Vetusta Placita* —nombre dado por H. Diels a un conjunto de escritos pertenecientes probablemente a la primera mitad del siglo I a. C., donde se recogían también opiniones estoicas y epicúreas. En Aecio tienen origen a su vez los *Placita Philosophorum* (o Epítome de las opiniones físicas) del Pseudo Plutarco (150 d. C. aproximadamente) y el Epítome (o Antología) de Estobeo (siglo V d. C.).

Bayle (*Dictionnaire historique et critique*, 1691) inauguró el tratamiento crítico de la tradición que hoy se considera premisa ineludible para todo trabajo histórico-filosófico.

Por tanto, si exceptuamos los fragmentos reconocidamente auténticos (ipssisima verba) y, en cierto sentido, las obras de Platón, Aristóteles y Teofrasto, nuestras noticias sobre la filosofía presocrática son todas de tercer o cuarto grado. En este plano cabe tener en cuenta, aparte de los autores ya mencionados, a Varrón, Cicerón, Séneca, Plutarco, Lucrecio y Luciano. También las obras de Galeno, especialmente *De placitis Hippocratis et Platonis*, constituyen una fuente de indudable valor. Del mismo modo deben considerarse entre estas fuentes secundarias las obras de los Padres de la Iglesia (Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes, Hipólito, Tertuliano, San Agustín) pese a que la reproducción de ideas pertenecientes a la filosofía griega en ellas contenidas está mediatizada por su carácter dogmático y apologético. Por último, merecen destacarse dentro de la literatura doxográfica los datos históricos aportados por los comentarios de Alejandro de Afrodisia (siglo *III* d. C.), Temistio (siglo IV d. C.) —los neoplatónicos en general—, bien en forma de extractos, bien como referencias indirectas, así como la recopilación de Focio y el diccionario de Suidas.

Junto al material doxográfico, las fuentes biográficas ofrecen un conjunto de testimonios de valor desigual, aunque generalmente poco científico e inferior al que se acaba de mencionar. La obra cumbre en esta vertiente es la de Diógenes Laercio, *Diez libros sobre las vidas, las doctrinas y los apotegmas de los filósofos*, que constituyó durante mucho tiempo la base documental para la historia de la filosofía antigua. Su notoria propensión por lo anecdótico le confiere un carácter intrascendente y accesorio, herencia de la poco fiable doxografía alejandrina.

En cuanto a la cronología de los presocráticos, las más antiguas son las de Eratóstenes (siglo III-II a. C.) y Soción (hacia el 200 a. C.), fuentes de la *Crónica* de Apolodoro de Atenas (siglo II a. C.), la más importante que se conserva y en la que se apoyan las actuales estimaciones biográficas de los primeros filósofos. Comprende desde la caída de Troya en 1184 a. C., hasta el año 110 a. C., aproximadamente. Conviene advertir

que este censo está montado en un método directo que combina determinados hechos históricamente seguros (las Olimpíadas, o la conquista de Sardes por los persas, por ejemplo) con la vida de los biografiados (de una amplitud uniforme arbitrariamente fijada) por lo que se admite con un considerable margen de error.

Ya en el siglo XIX H. Diels ha recopilado la bibliografía doxográfica y los fragmentos que pueden estimarse originales de los filósofos presocráticos en dos libros clave para la investigación científica del pensamiento griego: *Doxographi Graeci* (Berlín, 1879), y *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlín, 1903), éste último reelaborado posteriormente por W. Krantz (Berlín, varias ediciones de 1934 a 1954). El extraordinario esfuerzo de H. Diels significa la culminación de la actitud crítica frente a la literatura doxográfica tradicional que, con el ya citado precedente de P. Bayle en el siglo XVII, se desarrolló poderosamente en la pasada centuria gracias, entre otros, a los trabajos de F. Schleiermacher, Ch. Brandis, A. Trendelenburg, E. Zeller, E. Rohde, etc., y ha hecho posible un conocimiento objetivo de la oscura primera época de la filosofía griega. En este sentido es preciso tener en cuenta que, en definitiva, el sello peripatético preside la información doxográfica y biográfica de que disponemos. Ello hace inexcusable la norma metodológica de no atribuir una plena autenticidad más que a aquellas doctrinas o afirmaciones que se vean corroboradas por los fragmentos originales.

SECCIÓN PRIMERA

LOS PENSADORES JONIOS

por Francisco Ferrer

I. Planteamiento general

El análisis de los primeros filósofos griegos no puede centrarse únicamente en sus aspectos doctrinales. Como es bien sabido, la filosofía nace envuelta en una cosmovisión mítica que le presta su primer lenguaje y, al propio tiempo, le insta a superarlo contraponiéndose a él inconscientemente. Se desarrolla en unas condiciones sociales, políticas y económicas que inciden en sus formulaciones. Muestra ciertas influencias orientales susceptibles de interpretaciones deterministas en mayor o menor grado. Presenta concomitancias con profundos movimientos religiosos que sacuden casi simultáneamente a la misma sociedad que ha visto surgir la actividad de los "fisiólogos". La filosofía no puede, en definitiva, recibir una consideración separada de los fenómenos históricos de distinta índole de cuya suma o conjunto cerrado forma parte. Es más, entre las primeras cuestiones que deben plantearse recurriendo al análisis de la concepción griega del mundo en los siglos VII-VI a. C., no deberá omitirse la que concierne a la peculiaridad misma de lo que entendemos por "filosofía". Nuestro planteamiento pretende cubrir, pues, un área mucho más amplia que la referida simplemente a Mileto y Éfeso. Es imprescindible ocuparse previamente de los factores condicionantes que se han mencionado arriba. La realidad socio-económica, las estructuras de la representación mítica del mundo y la evolución de las creencias religiosas del período comprendido entre los siglos VIII al VI a. C. aproximadamente, así como la posible influencia de las

culturas orientales, serán en este sentido los primeros temas a desarrollar.

1. Evolución de la sociedad griega del siglo XII al VI a. C.

En el desarrollo económico, social y político de la Grecia arcaica es fundamental tener en cuenta el proceso de formación de la polis (como centro artesanal, comercial y político) con todos los niveles de racionalización que comporta un asentamiento estable de los distintos grupos humanos: diferenciación del trabajo, producción de mercancías, organización de mercados, control legislativo, estratificación social, etc. Los continuos conflictos de clase, más o menos virulentos según la coyuntura económica, y un avance paulatino hacia la democratización de la sociedad, constituyen el trasfondo en el que hay que insertar a los milesios y al efesio. Sólo una consideración paralela de la extracción y función social de los primeros pensadores puede convertir el análisis de sus doctrinas en un sistema de hechos y afirmaciones históricamente comprensibles.

Puede afirmarse que el proceso histórico al que pertenece la filosofía jonia como uno de sus fenómenos más interesantes, tiene sus primeros momentos en el siglo XII a. C., con la caída de la Sociedad Micénica. Poco después de la destrucción de Troya (1180?), y cuando aún reinaban en Grecia los hijos de los héroes homéricos, apareció un pueblo, el dorio, que se apoderó en poco tiempo de todo el suelo griego a excepción del Ática. Los dorios (indoeuropeos como los jonios y aqueos, y portadores de un metal apenas conocido en Grecia: el hierro) pasaron a sustituir a la nobleza micénica en la dirección de Grecia pero adoptando todos los modos culturales que tenían los vencidos. En toda la península siguió reinando la misma pobreza heredada de los últimos tiempos. En la misma época, los fenicios se lanzan al mar en busca de los mercados mediterráneos, que dominan rápidamente, y entran en contacto con los griegos transmitiéndoles su alfabeto. Se puede decir, en

definitiva, que los siglos XI, X, y IX suponen un gran retroceso para la sociedad griega del que se lamentaría Hesíodo años después.

A partir del siglo VIII los griegos comenzaron a reponerse de su colapso. Empieza para ellos un nuevo período. Se han establecido en lo que será su territorio nacional: al sur de la península balcánica, las islas del Egeo y de la costa occidental de Asia Menor, en una zona que poco más tarde se ampliará a algunos enclaves del Norte de África (Cirene, Náucratis), y por el Oeste en dirección a la Magna Grecia, llegando incluso a las columnas de Hércules.

2. Evolución económica, social y política

La clase dirigente, compuesta por los nobles, basaba su poder en la fuerza de las armas y en la posesión de la tierra. Esta aristocracia guerrera y terrateniente comenzó a declinar cuando a principios del siglo VII se produjo una gran transformación económica, social y política. Frente a su escaso desarrollo anterior, el comercio marítimo cobra, hacia la mitad del s. VIII, un fuerte impulso coincidiendo con el eclipse del monopolio fenicio, al que sustituyen cumplidamente los griegos. Crece con este motivo la industria textil, metalúrgica y cerámica. La superpoblación, las malas condiciones de vida de las clases más bajas —campesinos sobre todo—, determinarán una fuerte emigración colonizadora, apoyada al propio tiempo por las nuevas posibilidades comerciales. Resultante de esta nueva situación económica estalla la inevitable crisis social y política. Frente a la antigua nobleza rural había surgido la creciente clase de los navieros, comerciantes y pequeños industriales, que reclamaba su participación en la gestión del poder político. En la base de la escala social los campesinos no podían competir con los productos coloniales y, al endeudarse, perdían la propiedad de sus tierras o incluso pasaban a engrosar las filas de los esclavos que constituían a su vez la mano de

obra urbana. Por lo general, el tránsito hacia la democratización política, que exigía el nuevo orden individualista y burgués, se llevó a cabo en forma de tiranías, figura de gobierno que prevaleció a lo largo de la segunda mitad del s. VII y todo el s. VI: Trasíbulo en Mileto, Polícrates en Samos, Pítaco en Lesbos, Periandro en Corinto, Pisístrates en Atenas, etc. Los tiranos buscaban sobre todo aprovechar en su propio interés la confusión política y social, el inmovilismo patricio y las reivindicaciones de las clases más bajas. Caracterizados, pues, por la demagogia y el oportunismo (aunque con algunos rasgos positivos como, por ejemplo, su tendencia al mecenazgo cultural), los tiranos no llegaron a rebasar en ningún caso la tercera generación y a finales del siglo VI habían desaparecido de Grecia, con la única excepción de Sicilia, donde su desenlace llegó algunas décadas más tarde.

En definitiva, la clase de los industriales, comerciantes y propietarios urbanos, originada en la expansión colonial del siglo VII y el desarrollo económico subsiguiente, acabó tomando la dirección política de las ciudades e implantando democracias selectivas reservadas a los "hombres libres". La democracia griega, que llegaría a su máximo apogeo en la Atenas del siglo V a. C., comienza a pergeñarse, pues, en el siglo anterior como un triunfo de la burguesía y como expresión de sus imperativos económicos y sociales. No obstante, dentro de este marco común, existían muchas diferencias entre las distintas ciudades griegas en cuanto a sus formaciones sociales y políticas. La evolución, a todos los niveles, fue más rápida e intensa en las polis de Asia Menor, mientras, por el contrario, tuvo un lento ritmo de transformaciones en la Grecia continental. Destaca especialmente la ciudad de Mileto, capital de la Liga Jonia, cuyo esplendor económico le proporcionó una posición de privilegio ante sus poderosos vecinos: Lidia primero y, más tarde, el Imperio Persa, ante el que sucumbiría finalmente en el año 494 a. C. Mileto llegó a constituir la metrópoli de gran número de colonias o factorías en el Mar Negro y el Norte de África, y su próspero comercio alcanzó por el Oeste a la

Magna Grecia. Su diversificada economía (que incluía el pleno uso de la moneda) produjo también una situación social más compleja y así, en la primera mitad del siglo VI, la antigua nobleza y la burguesía ascendente tuvieron que unir sus fuerzas en un prolongado y violento enfrentamiento con las reivindicaciones de las clases populares hasta conseguir imponer un régimen estable. Pero, volviendo a una consideración global, el hecho histórico decisivo en el período que estamos comentando fue, sin duda alguna, el enorme crecimiento de las fuerzas productivas durante los siglos VII y VI, que produjo el hundimiento del antiguo orden aristocrático guerrero y dio paso a una sociedad esclavista, democrática y dividida en clases (y no en "familias" o "genos" como en la época heroica), donde los artesanos y comerciantes, beneficiarios de todo un cúmulo de transformaciones revolucionarias, hacían prevalecer sus intereses.

3. Vinculaciones socio-económicas de los primeros filósofos jonios

Los hombres que inauguraron la historia de la filosofía en los siglos VII y VI a. C., se movieron en pleno corazón de la compleja línea evolutiva de la sociedad griega que acabamos de describir y deben ser considerados, por consiguiente, dentro de tal macrosistema.

Tanto los tres milesios como Heráclito pertenecían a las clases superiores de la estratificación social. Tales y Anaximandro procedían de estirpes regias inmigrantes (según Thomson, descendían de una familia tebana de sacerdotes-reyes, los Kadmeioi, venidos de Fenicia) y, una vez establecidos entre la oligarquía de Mileto lucharon con firmeza frente al demos por conservar los privilegios que su elevada posición económica les deparaba. Su participación en la vida política fue activa y decidida (se cree que Anaximandro, perteneciente a la clase de "los que siempre navegan" intervino personalmente en las

luchas civiles contra los grupos sociales inferiores). Sus posibilidades de acceso a la cultura (ocio abundante, frecuentes viajes, vinculación directa a las corrientes orientales del saber...) y su situación histórica (auge económico del que eran principales beneficiarios) fueron magníficas. Sin duda, su aprovechamiento de tales coyunturas, al dar impulso a una nueva forma crítica y racionalizadora de afrontar el mundo (condición por otra parte, de la primacía económica de su clase, y no exenta tampoco de religiosidad y de simbolismo mítico), fue brillante y decisiva, pero en modo alguno genial. La filosofía milesia puede considerarse fruto de la conjunción de una serie de circunstancias objetivas: geográficas, sociales, políticas... No era preciso genio, sino oportunidad servida por una cierta dotación intelectual para que surgiese.

Los milesios recogieron en sus doctrinas el espíritu sistematizador, ordenancista que preside el proceso histórico de la constitución de la polis. Su filosofía es en gran parte, y sobre todo en el caso de Anaximandro, transposición cosmológica de la geometrización del espacio que se acusa en todos los niveles de la vida griega de la época. La actitud ética oscura de Heráclito es, igualmente, la correlativa expresión de su ambigüa y desconcertante situación ante ese mismo proceso ya cuajado. Heráclito ya no pertenecía a la clase dirigente. Era posiblemente, un proscrito para quien el auto-aislamiento altanero en las afueras de Éfeso, es mero subterfugio. Su actitud ante la ley de la polis, cuya dirección ha cambiado de manos, fluctúa entre el frío distanciamiento reaccionario y el intento de una reformulación ontológica que se oriente sobre las nuevas bases reales. Se trata de reinstalarse en un medio transformado. Es una adaptación conceptual, exigida por el desajuste existente entre las categorías propias de un estamento extinguido, y las que requiere la nueva distribución de fuerzas y funciones.

De no existir estos hombres, otros de idéntica extracción geográfica y social hubieran llevado a cabo la empresa, aproximadamente en la misma época de la historia de Grecia y posiblemente con el mismo sentido. Todo ello no significa, por

supuesto, que mantengamos un enfoque determinista del pensamiento bajo ningún aspecto. Es, simplemente, la consecuencia de una reflexión histórica sobre las condiciones primarias que dieron lugar y están en la base del fenómeno filosófico. Poco importa admitir las peculiaridades específicas que hayan podido aportar cada uno de los primeros jonios. Lo que ahora se está valorando no es su perfil individual, sino su integración colectiva en un juego complejo de factores objetivos que es preciso tomar en consideración y desde cuya perspectiva el espectáculo de la filosofía sigue presentándose admirable, sin llegar a ser el prodigioso "milagro" del que tantas veces se ha hablado.

4. La reflexión mítica en los orígenes de la Filosofía

No se puede comenzar la exposición de las primeras doctrinas filosóficas sin hacer una referencia previa a su punto de unión con el saber mítico. Pero, una vez planteada la cuestión, es asimismo necesario evitar formulaciones rígidas o demasiado ambiciosas en sus consecuencias. Generalmente se admite que durante los siglos VII y VI —y también en menor medida en los siglos posteriores— lo específico de la actitud filosófica convive con expresiones y esquemas explicativos de carácter mítico. En esos primeros momentos, el mito y la filosofía están "mezclados", entendiendo por ello, además de la coexistencia citada, la falta de una autoconciencia filosófica clara y la carencia de límites de demarcación entre ambos.[1]

Para matizar esta visión demasiado general postularemos ciertas constantes del pensamiento filosófico jonio que cabe valorar como "nuevas" en los siglos VII y VI: *racionalismo* (siste-

[1] La ambigüedad que por lo común acompaña a los primeros desarrollos filosóficos en cuanto a su vinculación a lo mítico no es una consecuencia de la falta de documentación histórica. La ambigüedad es una resultante de la notable confusión con que los planos mítico y "racional" aparecen en los primeros pensadores griegos.

matización racional de la φύσις mediante hipótesis e inferencias, esto es, interpretación analógica de la realidad física a partir de ciertas experiencias fundamentales, regidas por el principio de la unidad y persistencia de sus fundamentos últimos); *inmanentismo* (exclusión de divinidades mágicas, arbitrarias e irracionales, materialismo); *observación crítica y sistematizada del mundo*. A estos tres elementos "no míticos" hay que añadir, quizás otro de alcance más general puesto de manifiesto por Vernant: la concepción geométrica del espacio. Junto a estas notas conviven en los milesios y en Heráclito claros elementos míticos, entre los que se pueden destacar la intención soteriológica de sus sistemas, la persistencia de símbolos y de un lenguaje poético, y una serie de afirmaciones cosmológicas como la del estado de indistinción del comienzo en el cual nada se diferencia, la segregación por parejas de contrarios brotando de esa unidad primordial, y por último, la interconexión de los contrarios siguiendo un ciclo eternamente renovado.

Desarrollaremos en primer lugar las conexiones con el mito, para poder fijar más tarde, sobre ese trasfondo heredado de la tradición, lo específicamente original de la filosofía. La obra de Cornford puede servir magníficamente para entender la herencia mítico-religiosa de la primera filosofía griega. Es cierto que ya no se puede mantener la formulación fuerte de su tesis expuesta en *From Religion to Philosophy* en el sentido de que los milesios se limitaban a reproducir inconscientemente un tipo prerreligioso de pensamiento que se remontaba a la mentalidad de la sociedad totémica. Pero sí que ofrece buenas perspectivas el planteamiento posterior del mismo autor, desarrollado en *Principium Sapientiae*, según el cual la filosofía está montada sobre presupuestos fundamentales de carácter no-racional que en ocasiones afloran oscureciendo el "nuevo" modo de pensar, y en ocasiones actúan inconscientemente en la base de las doctrinas jonias. Lo que, en efecto, puede mantenerse hoy es la *similitud de estructuras conceptuales* entre los relatos míticos más desarrollados de la cultura griega (por ejemplo, la *Teogonía* de Hesíodo) y los sistemas filosóficos que son objeto

de este capítulo. Esta homogeneidad estructural[2] para autores como el ya citado Cornford, Guthrie, Thomson, Vernant o Jaeger —cada uno por razones distintas— es muy profunda y favorece claramente la tesis de "continuidad histórica" entre la reflexión mítico-religiosa y el pensamiento filosófico, siempre que sea asumida con flexibilidad y con respeto a lo que hay de original en la actitud de los "físicos" jonios, cuyo status epistemológico puede verse aclarado con ello. Según esta interpretación, la estructura de pensamiento que sirve de modelo a toda la filosofía jonia está basada en una serie de puntos comunes a la explicación mítica: 1.º) Segregación de parejas de contrarios a partir de la unidad primordial indiferenciada; 2.º) lucha y unión incesantes de estas parejas de contrarios; 3.º) cambio cíclico eterno, consecuencia de esta interconexión cerrada y alternativa de contrarios. Otras dos características que deben incluirse entre los elementos míticos de la filosofía

---

[2] En una consideración detallada de reminiscencias míticas, religiosas o simplemente legendarias, Tales y Anaxímenes son los que más ejemplos proporcionan en sus respectivas cosmologías. En ambos, la imagen de la tierra y su situación en el Universo corresponden a la concepción ingenua, no-filosófica, del ambiente cultural griego de la época. De acuerdo con la tradición mítica, la Tierra precisa ser sostenida o fijada por alguna realidad material para mantener su propio reposo y brindar una garantía de solidez a los mortales. En Tales el agua es el elemento que cumple tal función, mientras que en Anaxímenes es el aire. Los dos milesios han avanzado lo suficiente en su visión del mundo como para abandonar la explicación de las raíces o de la extensión indefinida hacia abajo de la corteza terrestre. Pero, a cambio, se adivina en Tales la imagen del río Océano que rodea la Tierra —entendida por cierto como un suelo plano—, haciéndose eco así de viejas versiones populares transmitidas por Homero y originadas presumiblemente en las grandes civilizaciones ribereñas de Egipto y Mesopotamia. Por otra parte, Anaxímenes recoge la caracterización homérica de alma-aliento, unida a la creencia órfica sobre el carácter aéreo del alma inmortal. Y esta versión órfica del alma como sustancia que penetra en el cuerpo del hombre mediante la respiración, reaparece en Heráclito mezclada con elementos cosmológicos (el fuego) y teológico-racionales (el logos).

son el *afán de totalización* y la *intención soteriológica*. La primera es común a los cuatro jonios si se entiende como la ordenación unitaria de todos los conocimientos y la subsiguiente reducción a un principio básico del que surge todo lo demás.[3] En sus distintos sistemas no se ha desarrollado aún la más mínima sospecha sobre las distintas parcelas de saber que una evolución científica posterior diferenciará claramente. "*Todo* está lleno de dioses", dirá Tales; "el alma está mezclada con *todo*", le atribuye —de forma no muy clara— Aristóteles. Anaximandro se refiere al universo con el término κόσμος sugiriendo una coherencia integradora de todos los fenómenos físicos, así como Anaxímenes, en el que la palabra aparece de nuevo significando por primera vez, explícitamente, la totalidad de lo real. Heráclito, por su parte, subraya enérgicamente el carácter omnicomprensivo de la legalidad cósmica inherente al Logos. Parece, en consecuencia, que en todos ellos la filosofía se experimenta como un tipo de conocimiento universal orientado resueltamente hacia una totalidad indistinta y no tematizada en cuanto tal, una totalidad determinada por la persistencia de un principio eterno que yace bajo todas las cosas que cambian y se enfrentan de formas variadas. Se trata de una actitud que conlleva una insuficiente complejidad teórica. Esta misma convicción —intuición o sentimiento podría decirse también— es propia de la perspectiva mítica, caracterizada por su consideración compacta y dogmática de la realidad. En la atmósfera irreal del mito todo lo que ocurre tiene una significación solidaria con el resto de su universo, de su fondo contextual oscuro y primario. En la visión filosófica de los jonios cualquier fenómeno, observable o no observable, sobre el que quepa teorizar, se entiende asimismo en función de un conjunto en el que no existen fisuras, ni caben excepciones, ni se

[3] Sin embargo, esta tesis cuenta con algunos objetores de importancia. W. Windelband, por ejemplo, mantiene que la ordenación unitaria es una nota característica, precisamente, de la filosofía (*Historia de la Filosofía Antigua*), pág. 45.

aprecian campos de investigación independientes. En cuanto a la *intención soteriológica,* es palmaria en el pensamiento de Heráclito y está latente con más o menos intensidad en los milesios. Si se considera, nuevamente, la apelación de Tales a los δαίμονες —dioses—, si se repara en el papel central de la δική —justicia— de Anaximandro (tan estrechamente vinculada a la de Hesíodo), si se presta atención, en fin, al carácter anímico, divino y "dominador" del aire en Anaxímenes —carácter procedente de los máximos atributos con que está investido lo ἄπειρον —parece razonable interpretar la línea común de sus doctrinas como un llamamiento, no exclusivamente racional, a las conciencias, y una clara oferta de orientación en la vida. No hay que olvidar que en el concepto de φύσις de los milesios yace una dimensión ético-religiosa sin la que no puede entenderse debidamente el movimiento especulativo que dio origen a la filosofía. La φύσις encierra una verdad cuyo descubrimiento es tan valioso y significativo que vincula de algún modo —ciertamente no muy bien aclarado aún— la conducta de todos los hombres que a él acceden. El caso de Heráclito presenta, como hemos dicho, menos dificultades de interpretación. Desde el primero de sus fragmentos, el efesio relaciona inequívocamente la Razón universal, "que es siempre" y "según la cual todo acontece", con la exigencia radical de conocerla y obrar según su naturaleza. Del planteamiento ético del pensamiento de Heráclito —planteamiento que algunos intérpretes han estimado fundamental— se desprende un indudable sentido "salvador" que impregna de borroso misticismo sus palabras.[4]

[4] El propio Heráclito se cree designado para acercar al resto de los hombres esta verdad profunda cuyas implicaciones prácticas plantea con acritud. La decisión de hacer propia o pasar por alto esta Verdad se deja al arbitrio de los mortales, pero las graves consecuencias de semejante elección no se ocultan. Heráclito advierte, repetida y duramente, la transgresión moral en la que incurren los "dormidos", los vanidosos que usan unilateralmente su inteligencia, los que cometen "desobediencia". Y apela, también, a la acción de la Justicia, que "capturará a los fautores de mentiras" (fragmento 28). Promete a los

La filiación mítico-religiosa de la primera filosofía aparece definida, pues, con notable claridad. Pero, por supuesto, no todo lo que la filosofía representaba en Jonia queda reseñado en ese parentesco por otra parte no exento de críticas fundadas. Este otro aspecto de la cuestión puede formularse así: ¿cuál es, en definitiva, la diferencia que separa la especulación jonia del mito?, ¿dónde hay que buscar el origen de lo propiamente filosófico, el sentido de su aportación, la clave de esa "mutación mental" que se conoce con el nombre de "filosofía"?

Para centrar el análisis será conveniente aclarar aquellos conceptos a los que hemos atribuido la carga original del pensamiento filosófico: racionalismo, inmanentismo, observación crítica y sistematizada. Burnet alude a dos de ellos cuando afirma que si el hombre griego ha inventado la filosofía "es en razón de sus cualidades de inteligencia excepcionales: el espíritu de observación unido al poder de razonamiento".[5] La racionalidad es, en efecto, una de las notas distintivas de la filosofía en la que insisten de modo singular muchas interpretaciones de este problema. El propio Cornford reconoce que "en la filosofía, el mito está racionalizado".[6] En el mismo orden, Windelband sugiere, con una perspectiva que aún sigue vigente, que la filosofía buscaba lo inmutable, lo permanente, mientras que el mito, como simple relato que era, sólo expresaba un fundamento temporal —no esencial—, una concatenación meramente cronológica, no necesaria.[7] Ese tránsito de lo fáctico a lo necesario —uno de los determinantes de lo filosófico— supone que se ha convertido en problema explícitamente formulado aquello que en el mito no era más que simple contenido de un relato

"despiertos" en cambio, más o menos expresamente, una serie de satisfacciones: ser poseedores de la máxima virtud, sentirse sabios, gozar de una existencia auténtica, beneficiarse con todo ello de cierta suerte de "inmortalidad".

[5] *Early greek philosophy*, pág. 10.

[6] *Principium Sapientae*, págs. 187-188.

[7] Cfr. también Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, págs. 342-343.

en el que todo aparecía solucionado de antemano, en su propia presencia. El orden natural y los fenómenos atmosféricos (lluvias, vientos, rayos) son ahora ya cuestiones a resolver por medio de una teoría racional que tiene en ellos el núcleo de su primera reflexión. Vernant ha caracterizado recientemente la primitiva racionalidad filosófica como una ordenación sistemática del espacio —ordenación configurada con detalle en Anaximandro— insistiendo en que este factor permite distinguir con claridad la cosmología milesia de la anterior imagen mítica del mundo. Las observaciones meteorológicas y astronómicas, y los instrumentos manejados por los milesios proceden casi en su totalidad de la cultura babilónica. Lo que caracteriza a la cosmología jonia (según esta concepción geométrica y matematizadora de la racionalidad filosófica) no es el material informativo, sino fundamentalmente su proyección sobre un esquema espacial, así como su independencia de un significado religioso, y el hecho de no constituir un monopolio de la clase sacerdotal. La astronomía babilónica tenía, entre otras notas, un carácter estrictamente aritmético. En cambio, los milesios y especialmente Anaximandro, componen con todas las anotaciones a su disposición un universo representable plásticamente. Es un universo esférico, un espacio geométricamente definido por criterios de distancia y posición. Han desaparecido todas las connotaciones jerárquicas y religiosas de la imagen mítica de un universo con niveles donde todas las direcciones y todas las disposiciones espaciales ostentaban cualidades absolutas ajenas a una ordenación puramente racional. En su lugar, se presenta ahora "un espacio homogéneo constituido por relaciones simétricas y reversibles".[8] Esta transformación no acontece en virtud del ingenio personal o de la capacidad científica de los milesios; o, para ser más exactos, no depende únicamente de estos factores que, aislados, carecen de valor. Es, antes bien, una pieza más del conjunto de transformaciones que en todos

[8] Vernant: o. cit., pág. 187.

los planos va operándose a lo largo de los siglos VII y VI. La evolución de los factores económico-sociales de la época determina un proceso general de deshieratización y racionalización de la vida y de sus correlativas formas de conocimiento. El advenimiento de la polis, la reorganización sistematizadora de las instituciones jurídico-políticas de la ciudad, el desarrollo de una economía mercantil cada vez más compleja, y la formación del pensamiento filosófico constituyen los fenómenos más interesantes dentro de esta oleada de profundos cambios en el mundo griego.[9]

Inscrito en el mismo proceso racionalizador aparece el *espíritu positivista e inmanente* de los fisiólogos. El alejamiento de cualquier motivación extra-natural se presenta indisolublemente ligado al decidido propósito de sistematización del cosmos. En rigor, es aquél el que determina la dirección de éste en el campo de la filosofía. No hay nada fuera de la φύσις. Los dioses, lo divino, el hombre, incluso el alma, todo es φύσις y desde ella se comprende. La organización racional de la imagen cosmológica queda reforzada por esta nueva exigencia que le lleva a soslayar cualquier orden de causalidad u originación que no sean estrictamente "físicos", plenamente "naturales".

Sobre la conjunción de estos dos elementos creadores (la exigencia de positividad y el principio de racionalidad aplicado a la comprensión de lo real), la filosofía preática va haciéndose cada vez más rigurosa. En su desarrollo obtienen precisión sucesivos niveles del mundo físico. El problema del origen material, el del movimiento y el correspondiente signo teológico-

---

[9] La progresiva democratización de la vida social y política, la difusión pública de la escritura, así como la paralela y rígida planificación urbanística de las ciudades (planificación inexistente en otras culturas, y que llegará a su máxima expresión con Hipodamos de Mileto) de acuerdo con el modelo, ya conocido, que otorga la primacía al centro —el ágora, lugar de decisión de los asuntos públicos— y busca la equidistancia de todos los restantes puntos repecto a él, son otros tantos síntomas de este radical giro de la sociedad griega en el que ha de situarse el nacimiento de la filosofía.

inmanente de la φύσις amalgamados en los primitivos conceptos de ἀρχή ἄπειρον o λόγος, se irán diferenciando paulatinamente. Irán planteándose causas del movimiento distintas del último principio racional (Empédocles), se explicitará la acción (Anaxímenes) y contextura (Anaximandro, Heráclito) de ese principio conciliándolo con la diversidad y multiplicidad de lo sensible (pluralistas en general, a partir de la Vía de la Opinión parmenídea), y, en fin, lo divino, disuelto e identificado en los milesios y en Heráclito con la naturaleza, se concentrará fuera de ésta, impulsándola y regulándola desde el exterior, como el Nous de Anaxágoras.

Sobre el tercero de los elementos "originariamente filosóficos", *la observación crítica y sistematizadora de la realidad*, se han formulado serias dudas. Ya hemos aludido a la deuda casi total, en este terreno, de la física jonia para con la astronomía babilónica. Pero lo más significativo es que a lo largo de su desarrollo, la primera filosofía no parece haber avanzado lo suficiente en este campo como para concederle el status de saber experimental. La existencia de valiosos testimonios, en apariencia no recibidos de otras culturas, en Anaximandro (recuérdese su hipótesis sobre el origen del hombre a partir de la evidencia de su incapacidad para valerse por sí mismo cuando nace, o, en la misma línea, sus ideas sobre el origen y evolución de la vida basadas en la experiencia primaria de organismos elementales en las charcas o zonas pantanosas), en el propio Tales (alusión a las propiedades de la piedra imán y del ámbar), y en Jenófanes (hallazgo y valoración de fósiles), sólo son referencias aisladas o escasamente documentadas que no confieren un signo definitivo al pensamiento jonio en su conjunto. Si la filosofía supo imprimir una dirección decisiva en el orden del conocimiento no parece que fuera debido a su pericia para el control experimental de la naturaleza, sino, más bien, a la creación de un modelo explicativo fundado en una especulación racional y reductiva, y en un criterio positivo firme, excluyente de fuerzas sobrenaturales que pudiesen perturbar el nuevo

orden en parte establecido y en parte descubierto.[10] El espíritu de observación no fue en los jonios una característica especialmente destacada, ni, mucho menos, puede estimarse como una determinante de su filosofía. Todo su valor lo recibe de la articulación con la actitud racional y positiva dentro de la cual el concepto mismo de experimentación apenas juega papel.

En definitiva, lo que se ha querido mostrar con este análisis de la estructura del primer pensamiento racional, precisando sus principales implicaciones, ha sido lo que podríamos llamar el *origen histórico del saber filosófico*. Un saber nacido, entre otras dependencias, de un humus ético-religioso que le impone ciertas direcciones y le transmite algunas motivaciones ancestrales. Un saber que, sin embargo, posee desde el comienzo fuerza y originalidad suficientes para ordenar los elementos heredados en una nueva disposición cuyo empuje genuino va transformando los que necesita, al tiempo que se desprende lentamente de aquellos que ya no encajan en su propia trayectoria.

El origen mítico de la filosofía no debe entenderse, pues, como un estadio inferior o primitivo de su desarrollo, ni tampoco como una determinación inamovible de su sentido. Lo mítico forma parte y está en la base de la actitud filosófica, quizá le ha infundido definitivamente ciertos signos o planteamientos, pero no le ha impedido —ni al principio ni posteriormente— desplegar sus propias posibilidades en un rumbo independiente de la situación inicial. Las consideraciones anteriores han pretendido matizar esta *visión "continuista"* del origen de la filo-

[10] En este sentido, no puede mantenerse sin reservas una interpretación como la de B. Farrington (Cfr., por ejemplo, *Ciencia griega y Mano y cerebro en la Grecia Antigua*) que pretende vincular estrechamente el pensamiento filosófico jonio al desarrollo de las técnicas productivas (la rueda del alfarero, el fuelle, la fundición del hierro, etc.). Como hace notar Thomson, los griegos no introdujeron ninguna novedad interesante en el dominio técnico, mientras, por el contrario, está fuera de dudas el acento decisivamente innovador de la reflexión filosófica.

sofía, en un esfuerzo por evitar la ambigüedad ("mezcla" indiscriminada de mito y racionalidad en el concepto de filosofía) o la aspereza radical ("corte" absoluto entre mito y filosofía) de las soluciones más fáciles y endebles del problema.

5. El problema del orfismo

La cuestión del orfismo representa un importante aspecto en las relaciones que ligan los primeros intentos filosóficos con el común acervo tradicional. El desarrollo de las teogonías órficas es de gran valor, sobre todo, para determinar el alcance de lo religioso y de lo místico en los jonios.

Nos referimos al orfismo tratando de bosquejar su función general en el problema de la cultura griega y procurando precisar el sentido de su proyección sobre la filosofía, a través de los temas o conceptos fundamentales que ha llevado a la reflexión filosófica o ha tomado directamente de ella.

La falta de una documentación de objetividad incontrastable ha hecho del orfismo uno de los temas más debatidos y menos aclarados de toda la historia griega. Las adulteraciones —o, incluso, según algunos, crasas falsificaciones— introducidas primero por Onomácrito en los que se supone primitivos poemas órficos a comienzos del siglo VI a. C., y posteriormente en el alba del cristianismo por los apologistas y neoplatónicos, vuelven extremadamente difícil la tarea de evaluar con justicia una doctrina de la que Pitágoras, Píndaro y más tarde Pausanias son sus más famosos divulgadores. Sólo puede determinarse con seguridad en cuanto a su origen que aparece ya configurado en el siglo VI a. C., integrado en un amplio movimiento de renovación religiosa que por aquella época se deja notar intensamente, y asociado al nombre de Orfeo, legendario cantor tracio. Puede enmarcarse, pues, el orfismo en el cúmulo de tendencias místicas que a lo largo del siglo VI coexisten con la filosofía.

Pero la inserción del orfismo en el ámbito de la religiosidad griega no ilumina demasiado las cosas. La religiosidad griega era muy diversa y poco apta para dejarse encerrar en clasificaciones sistemáticas. No obstante, pueden distinguirse dos grandes troncos en esa amalgama de creencias, cultos y rituales: la religión olímpica, derivada directamente de la poesía épica, caracterizada por los cultos al aire libre y por un talante sereno, moderado, y la religión ctonia, procedente de los misterios, que se expresa en "los cultos de la tierra y de las regiones subterráneas, a menudo señalados por la oscuridad impresionante y el místico anhelo de una unión entre el hombre y la divinidad".[11] De estas dos formas fundamentales de religiosidad surgieron, respectivamente, la explicación mítica de la naturaleza y la idealización ética de lo divino. Cosmogonía e interpretación moral de la vida son, pues, las dos direcciones resultantes de las transformaciones religiosas de la cultura griega, que inciden o al menos están presentes en el "movimiento órfico". Éste, en efecto, se caracteriza tanto por la literatura teogónica (Epiménides de Creta, Ferécides de Siros, Acusilao de Argos), como por todo un modo de vida ascética basado en la creencia del origen divino del alma y en su posibilidad de salvación. En estas dos vertientes del orfismo se halla encerrado el contenido del movimiento.

Sin embargo, hay que extremar las reservas cuando se alude al "contenido" de lo órfico. No se puede comprender lo que significa el orfismo sin antes percatarse, en primer lugar, de que no constituía una religión propiamente dicha, sino un vago conglomerado de creencias sobrenaturales y de confusas experiencias mistéricas. No contenía ningún principio teórico. No se vinculaba a ningún programa religioso, a ningún culto establecido. No poseía cuerpo de doctrina alguno. Apelaba simplemente al deseo de salvación de sus adeptos alimentados por la honda insatisfacción generada en la vida material y cotidiana.

---

[11] Guthrie: *Orfeo y la religión griega*, pág. 7.

En este punto, es también necesario, en segundo lugar, tener en cuenta el origen social y político de las comunidades órficas. Éstas se desarrollan, en efecto, al amparo de la profunda revolución económica de los siglos VII y VI que produjo un lento ascenso de las clases más bajas, y con el patrocinio directo de los tiranos, fieles a su táctica de fomentar toda clase de fiestas, cultos y fenómenos colectivos que, levantando el entusiasmo popular les sirvieran para su propia cobertura. El consiguiente carácter amorfo y sincrético de los cultos órficos explica, igualmente, la de otro modo insólita heterogeneidad de las divinidades objeto de esos cultos. Para justificar la coexistencia en este sentido de Apolo y Dionisos se han barajado distintas hipótesis, desde la sociológica de Thomson, hasta la cultural de Jaeger, pasando por las no menos objetables de Guthrie, Pettazoni, etc. Pero, sin necesidad de entrar en semejante discusión, lo cierto es que el orfismo estaba abierto a todo tipo de influencia,[12] precisamente porque carecía de contenido propio y debía todo su éxito al ingenuo entusiasmo de los fieles, a su enorme laxitud de criterios y a la favorable concurrencia antes citada de circunstancias políticas, sociales y económicas.

Con todo, tiene interés examinar, aunque sólo sea brevemente, tal "contenido" puesto que durante muchos años la crítica más avanzada creyó poder sostener que el orfismo había influido poderosamente en el pensamiento griego, de manera singular en los jonios y en Platón. Rohde, Nietzsche, Joel, Macchioro, Kern, Guthrie, han mantenido con sus tesis la imagen de una doctrina órfica sistemáticamente trabada,[13] hasta que

---

[12] Tampoco se ha de olvidar en este sentido la evidente similitud existente entre las láminas de oro funerarias descubiertas en Turium y en Petelia (Magna Grecia), correspondientes a los siglos IV y III a. C., así como en Eleuterna (Creta), y el Libro de los Muertos egipcio.

[13] Los conceptos fundamentales de tal doctrina serían los siguientes: inmortalidad del alma previa su purificación, dualismo de lo puro y lo impuro en el Universo, concepción de dioses salvadores (Zeus y Dionisos), y afirmación de lo Uno como realidad fundamental e idéntica por debajo de todos los cambios.

las investigaciones de Wilamowitz - Möllendorf especialmente, y después Jaeger y Linforth han puesto de manifiesto la inanición doctrinal del orfismo, obligando a reconsiderar con ello el tema de su presunta influencia sobre la filosofía. Actualmente parece probado no sólo que es la filosofía la que ha influido sobre el orfismo sino, también, que hay que buscar la causa de esta circunstancia precisamente en el carácter intuitivo, fantástico, irracional de los cultos, leyendas y rituales órficos.

Las teogonías órficas no aportan nada nuevo a la literatura mítica de la época. Pueden considerarse similares estructuralmente a la *Teogonía* de Hesíodo, aunque notablemente más rústicas y primitivas. Todas las innovaciones son de detalle. Por encima de algunas diferencias concernientes a la denominación del origen, éste es siempre un poder o un aspecto de la realidad personificado, del que se deriva todo lo demás por génesis sexuales sucesivas. La sujeción a un modelo antropomórfico es absoluta y lo separa radicalmente de la especulación filosófica.

El aspecto ético-ascético ofrece más interés. Las creencias órficas en la inmortalidad del alma debieron causar honda impresión en los filósofos milesios. La idea de la inmortalidad del alma aparece concretamente en Anaxímenes, aunque ya elaborada de acuerdo con una argumentación conceptual. Al parecer, la creencia órfica en la inmortalidad del alma tiene su base legendaria en el mito de Dionisos Zagreo, devorado al nacer por los titanes y vuelto a engendrar por Zeus y Perséfone gracias a la intervención de Atenea que logró previamente rescatar los despojos del Dionisos niño, permitiendo así que Zeus pudiera comerlos e infundiendo un sentido reviviscente a la posterior y ya citada unión de éste con Perséfone. Los mortales, descendientes de este linaje, han heredado una doble naturaleza: la titánica, carnal y negativa, y la dionisíaca, divina e inmortal. Esta última ha de purificarse de su co-principio negativo escapando mediante éxtasis, orgías y otros ritos característicos de la cárcel del cuerpo. Tras una incierta peregrinación por otras vidas físicas del reino animal, el alma sufrirá un

juicio postrero en el Hades, para descansar finalmente, si lo ha merecido, restituyéndose a su origen universal en el seno de lo Uno. En contraste con esta escenificación emocional, el planteamiento de Anaxímenes atiende a los aspectos físicos y cosmológicos del tema, aglutinando también la versión homérica de alma-aliento (ψυχή). El alma (πνεῦμα) es principio rector del hombre por analogía con la función que a nivel cosmológico cumple el aire que es la materia de que está hecha. Los atributos de divinidad e inmortalidad no proceden de una creencia religiosa, sino de aquellas cualidades que, según Anaximandro, se infieren lógicamente del ἀρχή material. El alma, pues, viene expresada en términos de una explicación racional del mundo, y no como testimonio de una soterrada conciencia de pecado.

Tanto el giro impuesto por la filosofía a las explicaciones cosmogónicas como la elaboración racional con que precisó y convirtió en conceptos confusas aspiraciones soteriológicas (por ejemplo, la idea de alma), prueban inequívocamente que la presencia órfica en los primeros pensadores griegos no tenía el carácter de préstamo incorporado, sino el de una rigorización conceptual de oscuras tendencias éticorreligiosas.[14]

Señalemos para terminar que la conexión entre Mito y Logos ofrece un carácter especial si se compara con la relación entre Razón y Fe de los tiempos cristianos. La religión griega no poseyó nunca un dogma ortodoxo, una Teología reconocida. Ello da una gran flexibilidad al Logos y una libertad de acción más amplia que en el Cristianismo. Con todo, se dio también

---

[14] Ampliaremos esta afirmación cuando al exponer el pensamiento de Anaximandro, Anaxímenes y Heráclito, tengamos que decidir sobre la posible procedencia órfica de alguna de sus ideas como, por ejemplo, los conceptos de δικη, τίσις (expiación, castigo), eterno retorno en Anaximandro, la noción de aire como principio vital y cósmico en Anaxímenes, o las referencias al alma-fuego inmortal, o la conflagración universal y al sentimiento místico de fusión con el Uno en Heráclito. Del mismo modo, habrá que aludir el tema cuando se exponga a una serie de filósofos griegos que muestran influencias en ese sentido, como Pitágoras, Empédocles y Platón.

la persecución religiosa de la que fueron víctimas filósofos como Anaxágoras, Protágoras (que murió ahogado al huir de Atenas), Sócrates, Teodoro de Cirene. Pero estas persecuciones sólo tienen lugar cuando la religión se hace fuerza política o sirve a propósitos políticos.

BIBLIOGRAFÍA ADICIONAL A LA CITADA EN LAS PÁGINAS ANTERIORES

ARISTÓTELES: *Metafísica.*

BUENO, Gustavo: *Los filósofos presocráticos.* Oviedo, 1974.

BURNET, J.: *Early Greek Philosophy.* Londres, 1930 (4.ª ed.).

———: *Greek Philosophy. Thales to Plato.* Londres, 1914.

CUBELLS, F.: *Los filósofos presocráticos.* Valencia, 1965.

FAYT, C. S.: *El pensamiento político en Grecia.* Buenos Aires, 1966.

GIGON, O.: *Der Ursprung der griechischen Philosophie.* Basel, 1945. (Trad. *Los orígenes de la filosofía griega,* Madrid, 1971).

GUTHRIE, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy.* Vol. I: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans.* Vol. II: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus.* Cambridge, 1962 y 1965.

KIRK, G. S., y RAVEN, E.: *The Presocratic Philosophers.* Cambridge, 1957. (Trad. *Los filósofos presocráticos.* Madrid, 1972).

JAEGER, W.: *The Theology of the Early Greek Philosophers.* Oxford, 1948. (Trad. *La Teología de los primeros filósofos griegos.* México, 1952).

———: *Paideia.* Berlín, 1933. (Trad. *Paideia.* México, 1944).

MARTÍNEZ MARZOA, F.: *Historia de la Filosofía: Filosofía antigua y medieval.* Madrid, 1973.

RIVAU, A.: *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théosfraste.* París, 1905.

ROBIN, L.: *La pensée hellenique des origines à Épicure.* París, 1942.

———: *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique.* París, 1948.

VERNANT, J.-P.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua.* Barcelona, 1973.

———: *Les origines de la pensée grecque.* París, 1962.

II. *Tales y la interpretación milesia de la Physis*

Tales de Mileto es considerado tradicionalmente como el primero de los filósofos griegos. Su vida se desenvuelve, aproximadamente, desde el año 624 hasta el 546 a. C. Tanto las noticias biográficas como las que se refieren a su doctrina han llegado hasta nosotros muy confusas y aureoladas de todo tipo de anécdotas, leyendas y suposiciones poco dignas de crédito. Se sabe que fue uno de los Siete Sabios, lo cual es ya una significativa prueba de su autoridad moral y capacidad práctica y política. Fue, efectivamente, admirado en su época y recordado posteriormente por una serie de resonantes éxitos que se le atribuyen y entre los que destacan: la predicción de un eclipse de sol (año 585), algunas observaciones útiles para la navegación (procedimiento para determinar la distancia que separa a los barcos en el mar, o para orientarse por medio de la Osa Mayor...), la desviación del río Halys —para que pudiera ser vadeado por el ejército persa—, y la resolución de ciertos teoremas geométricos. Fue un gran viajero, y no eludió la práctica ni la teoría política, como lo prueba su postura al aconsejar el establecimiento de una confederación de ciudades jonias ante la amenaza persa. Su origen le entronca con una estirpe de sacerdotes fenicios.

Muchas circunstancias concurrieron en su vida para que pueda considerársele el primer pensador griego. Junto a su privilegiada posición económica y a su fácil acceso a las corrientes más avanzadas de cultura, posibilitado por su condición viajera

y, quizá, por su propia ascendencia sacerdotal, hay que añadir el general bienestar de su país, Jonia, y el efecto dinamizador de un ambiente cosmopolita y tolerante que facilitaría, sin duda, la especulación y el análisis racional. Pero, en este sentido, es de gran importancia resaltar la proyección técnica de sus conocimientos: Tales corresponde al tipo característico de filósofo milesio que descuella por su capacidad y sabiduría prácticas.

No existe ningún fragmento original y, es más, parece incuestionable que las referencias a sus obras escritas no son ciertas. Su figura se ha reconstruido siguiendo principalmente los testimonios de Aristóteles. Dos temas fundamentales enarbola su doctrina:

1. El agua como principio subyacente (cualitativamente inmutable pero no inmóvil) de la generación de todas las cosas y de sus cambios.

2. La afirmación de que esas cosas que integran la naturaleza están dotadas de un poder animador y vivificante.

Lo primero hace de Tales el iniciador de la explicación naturalista y racional del universo. Lo segundo, lo configura como el primer defensor de lo que se ha llamado "hilozoísmo" o concepción biológica de la realidad natural. Los dos puntos unidos determinan la primera teoría fisicista, la primera interpretación propiamente filosófica de la φύσις griega.

Todo el que se inicie en el estudio de la filosofía griega ha de ponderar con sumo cuidado un famoso pasaje de la Metafísica aristotélica donde se definen las características fundamentales de la escuela milesia, y donde se señala, al mismo tiempo lo peculiar de la doctrina de su fundador:

"La mayor parte de los que primero filosofaron opinaron que los únicos principios de todas las cosas son los de índole material (ἐν ὕλης εἴδει). Pues aquello de donde proceden todas las cosas y de donde en primer término provienen y en última instancia se resuelven *permaneciendo su sustancia* (οὐσίας) por debajo de todas las modificaciones, a esto llamaron elemento (στοιχεῖον) y principio (ἀρχή) de los seres, y por ello

creían que nada se engendra ni se corrompe, ya que esta naturaleza (φύσις) permanece siempre (...) pues es necesario que haya alguna naturaleza, sea una o más de una, de la cual procedan las demás cosas permaneciendo ella. En cuanto al número y carácter de este principio no todos dijeron lo mismo, pues Tales, el fundador de la filosofía, dijo que es el agua (ὕδωρ) (por ello dice que la Tierra descansa sobre el agua), concibiendo posiblemente esta idea al ver que la humedad es el aliento de todas las cosas y que el mismo calor procede de ella y de ella vive (y aquello de que todo procede es el principio de todo), por esto concibió tal idea y porque la semilla de todas las cosas tiene naturaleza húmeda; y por ser el agua el principio de la naturaleza en las cosas húmedas".[1]

El texto, en efecto, expresa claramente la interpretación que, en general, tenían los milesios del mundo, y, en particular, la postura de Tales. Para todos ellos, la realidad era la naturaleza (φύσις) y dentro de ella se podía distinguir las cosas materiales que la integraban (τά ὄντα), el origen o principio de donde surgían, y el proceso mismo de su constante y cíclica transformación (nacimiento, corrupción, cambio) antes de su regreso al origen primigenio y permanente.

El esfuerzo de los primeros "fisiólogos" o "físicos" —como les llama Aristóteles— se endereza a la comprensión sistemática y puramente natural de estas dimensiones de la realidad. Su esquema explicativo consistía en buscar un elemento material que, en razón de sus características, mostrase la condición de principio originador de los múltiples cambios y, a la vez, el carácter de realidad o trasfondo material constante y permanente en la que tales cambios se resuelven.

Se trataba, por lo tanto, de comprender el mundo en función de una inconmovible unidad. Por ello hacía falta un sustrato que justificara y diera razón, con su permanencia y originariedad, de la desconcertante fluidez y la transferencia continua de

---

[1] *Metafísica*, 983 b 6 ss.

los fenómenos empíricos. La designación de este sustrato-principio se decidía por un procedimiento analógico a partir de las experiencias conocidas, es decir, por una analogía empírica u observacional. Es también Aristóteles el que nos pone aquí sobre la pista de esta designación en el caso de Tales, aunque las razones que recoge son probablemente anacrónicas. Pero lo decisivo es, sin duda, la característica contraposición de niveles entre la φύσις concreta (τὰ ὄντα) es decir el mundo fáctico sometido a transformación constante, y la φύσις permanente, eterna, invariable y unitaria —abstracta en definitiva—. La determinación particular del principio originario sólo tiene valor filosófico en la medida en que responde a este armazón conceptual. Esto es, precisamente lo que distingue la afirmación de Tales de otras cosmogonías arcaicas que también vieron en el agua el origen de todas las cosas.[2] Tales se apoya, al parecer, en el hecho de la fácil transformación del agua en otros elementos,[3] en la presencia del agua en todos los fenómenos meteorológicos, en su importancia como elemento geográfico básico. Su concepción de la Tierra como una disco plano que descansa sobre el agua, refleja, por una parte, la propiedad sustentante del agua, por otra, la tradición mítica orientada en ese sentido y, quizá, por último, la dilatada experiencia acumulada por un pueblo de navegantes cuyo destino estaba inexorablemente vinculado al mar.

El segundo tema fundamental de la doctrina de Tales es más difícil de ponderar. Como ocurría en el primer aspecto, es muy problemático distinguir en los testimonios de que disponemos aquello que es propio de Aristóteles, lo que es una

---

[2] Aristóteles se hace eco de esta coincidencia en las líneas que siguen al pasaje anteriormente citado, líneas muy significativas en orden a comprender cabalmente la originalidad de Tales, así como sus puntos de unión y discrepancia a este respecto con las tradiciones mitológicas. *Metafísica*, 983 b, 28-984 a 4.

[3] El agua se presenta a la experiencia más inmediata en tres estados diferentes: sólido, líquido, gaseoso, cuyo proceso de transformación también es fácilmente perceptible.

reformulación mítica y, por último, lo que pertenece genuinamente a Tales como teórico de nuevo signo. Los tres fragmentos que se conservan sobre el tema rezan así:

a) "Y hay algunos que dicen que el alma (ψυχή) está mezclada con el todo (ἐν τῷ ὅλῳ). Por ello opinó tal vez Tales que todo está lleno de dioses (πάντα πλήρη θεῶν)".[4]

b) "Por lo que se nos ha transmitido de él, parece que Tales consideró que el alma es un principio motor, si en efecto dijo que la piedra imán tiene alma porque mueve al hierro".[5]

c) "Aristóteles e Hipias afirman que (Tales) hizo partícipes del alma incluso a los inanimados (ἀψύχοις), deduciendo sus conjeturas de la piedra magnética y del ámbar".[6]

Se suele presentar como deducción válida de estos testimonios, que Tales atribuía alma a todo lo material que existe en la naturaleza, en tanto que tiene en sí mismo la causa de su movilidad. Ante esta presentación hay que objetar, como advertencia general, que la noción de alma como principio de movimiento es de factura platónico-aristotélica y que, dada la fuente de los fragmentos, no es aventurado pensar que se trata de una auto-proyección doctrinal del Estagirita. En segundo lugar, lo que en buena lógica se sigue de estos textos es que tienen alma precisamente aquellos seres que disponen de una fuerza de atracción (la piedra imán y el ámbar —que por frotación adquiere propiedades magnéticas—), y no todas las entidades del mundo físico. De un somero análisis crítico de los documentos existentes se desprende, pues, que es excesiva la interpretación hilozoísta de Tales, como es del mismo modo inadecuado aceptar el nombre de "principio natural" para el agua, puesto que la determinación teórica del ἀρχή procede de Aristóteles (y el primero en acercarse a su formulación es Anaximandro). Parece más acorde con la precariedad de los

---

[4] Aristóteles: *De anima,* 411 a 7.

[5] Idem, 405 a 19.

[6] Diógenes Laercio, I, 24.

datos admitir tan sólo que Tales observó, de un lado, la existencia de ciertos cuerpos con unas determinadas propiedades físicas (capacidad de mover a otros cuerpos) a los que probablemente llamó "alma" o "daimon", considerándolo divino de alguna forma, y que, por otra parte, mantuvo la convicción de que por debajo —o al margen— del continuo cambio sensible, existe una realidad fundamental y permanente —de la que todo surge y a la que todo retorna— identificable con un elemento material como es el agua.

A la vista de los textos disponibles, es esto todo lo que verosímilmente puede considerarse contenido en la doctrina del primer milesio. Aun así, pueden alentarse algunas sospechas sobre si todo ello es efectivamente patrimonio de Tales o, por el contrario, doctrina de Aristóteles. Es también incierta y muy problemática la frontera de lo mítico y lo filosófico en este primer milesio.[7] Pero lo que decididamente ha de rechazarse como infundada es cualquier otra caracterización más compleja de esta incipiente cosmología natural, al menos por la forma en que ha llegado hasta nosotros.

Sin embargo, no se necesita más para poder decir que Tales es el primer "filósofo". El hecho de que haya abandonado la forma de expresión mítica —con las salvedades ya mencionadas—, adoptando una actitud que parece insistir exclusivamente sobre el estudio racional de la realidad empírica, es suficiente para aceptarlo como portador de un nuevo modo de saber, y resulta extremadamente significativo para entender la marcha del pensamiento jónico posterior.

---

[7] Pueden considerarse míticas su concepción de la Tierra como un disco plano, y las ya repetidas expresiones "todo está lleno de dioses" y "el alma está mezclada con el todo" (en el caso probable de que Aristóteles lo relacionara con él). También puede considerarse como afín al mito su tesis sobre la originariedad del agua, al menos en cuanto a la raíz de esa convicción, ya que no totalmente por el modo de argumentarla (Aristóteles critica la falta de una auténtica prueba racional en la idea popular, compartida por Tales, de que la Tierra flota sobre el agua (*De caelo* B 13, 294 a 28).

III. Anaximandro

La segunda figura de la escuela milesia es, sin duda, la más completa y la que mejor caracteriza el pensamiento griego de esta etapa inicial, adelántandose incluso en algunos aspectos, a ella. Algo más joven que Tales, del que fue discípulo, Anaximandro (611-546 aproximadamente) pertenece, como aquél, a la oligarquía dominante, e interviene activamente en la política de la ciudad, tanto defendiendo personalmente sus intereses en las luchas internas como desempeñando relevantes cargos públicos (fue jefe de varias expediciones de colonización, como, por ejemplo, la de la ciudad de Apolonia, en el Ponto).

Su actividad científica viene atestiguada por hechos de alcance tan singular en su tiempo como el de escribir un libro en prosa (el primero de estas características en Grecia), de trazar —también por primera vez— un mapa terrestre y construir una esfera celeste, y de dar a conocer a los griegos el uso del gnomon (varilla de medición que sirve para señalar la dirección y la altura del sol).

Pero no son esos signos de la cultura personal de Anaximandro los que caracterizan su importante papel en la historia de la filosofía griega. Este privilegio le viene dado, más bien, por ser el primer pensador en quien la aún incierta intuición de la unidad fundamental de todas las cosas cobra una formulación determinada y descubre unas líneas de investigación que la filosofía posterior va a aprovechar desarrollándolas activamente. Con él aparece, en efecto, la primera afirmación explí-

cita del orden general que preside todos y cada uno de los fenómenos, y de él surge, asimismo una explicación concreta de las transformaciones de la sustancia o elemento primero, razonando en buena medida este dinamismo estructurado de lo real.

Para reconstruir su doctrina es imprescindible partir del único fragmento auténtico de su obra —bautizada posteriormente con un nombre genérico, περί φύσεως—, fragmento que, con una formulación indirecta, se ha conservado a través de Simplicio en sus comentarios a la Física aristotélica:

"Principio (ἀρχή) y elemento (στοιχεῖον) de las cosas es lo indefinido (ἄπειρον). De donde los seres tienen su origen allí mismo encuentran su destrucción por razón de necesidad. (κατά το χρεων). Pues las mismas cosas se hacen mutuamente (ἀλλήλοις) justicia (δίκην) y se dan expiación (τίσιν) por su culpa (ἀδικίας) según el orden del tiempo".[1]

Parece indudable, pues, que Anaximandro consideró el origen de las cosas como una realidad unitaria que subsiste por debajo de los cambios y alteraciones, puesto que constituye también el término mismo de la destrucción o corrupción de los seres existentes. Sabemos, asimismo que ese origen es eterno porque, según Aristóteles, Anaximandro dice de él que es "inmortal e incorruptible" (ἀθάνατον καί ἀνώλεθρον).[2] Por lo tanto, puede fundarse en Anaximandro la concepción milesia del ἀρχή o principio material como origen y fundamento permanente de la Naturaleza.[3] El nombre que este principio recibe en Anaximandro, ἄπειρον es de suma importancia para comprender su sentido. ''Απειρον puede traducirse por "indefinido", "ilimitado", "infinito", "indeterminado", "indiferente" ...esto es

[1] Simplicio, *Física*, 24, 13.

[2] Aristóteles, *Física*, 203 b ss.

[3] "Principio" ἀρχή y "elemento" (στοιχεῖον) no son términos cuyo significado riguroso posterior pudiera conocer Anaximandro, pero valen, efectivamente, para expresar el contenido de su pensamiento y, por lo tanto, no constituye una deformación el atribuírselos.

falto de límites o determinación alguna porque encierra todas las posibilidades.

Los contextos que enmarcan los dos fragmentos de la obra perdida de Anaximandro, es decir, la opinión de Simplicio y Aristóteles respectivamente (así como las también decisivas de Teofrasto y de Hipólito), pueden guiarnos en el intento de profundizar en esta idea inicial. Así, se suele considerar que este elemento primero es material pero inconcreto, infinito o ilimitado, ingénito e imperecedero, origen y fin de todo lo que existe, que abarca y dirige todas las cosas y, como suma de semejantes predicados, divino (τὸ θεῖον).[4] Tal idea del origen material de las cosas aclara ciertamente la oscura noción de "principio" atribuida a Tales, señalando sus propiedades. La solución de Anaximandro al problema de la φύσις —que es, recuérdese, el problema por excelencia de los milesios—,[5] revela, en primer lugar, una seria objeción crítica a la doctrina de su maestro Tales. Un elemento material determinado —el agua en este caso— no puede dar cuenta de todos los cambios, pues es evidente que su presencia queda destruida con la irrupción de su contrario. Por otra parte, tampoco puede explicar su subsistencia por debajo de las incesantes transformaciones, ni su capacidad para soportarlas sin extinguirse ni, en definitiva, cómo puede producirlas. Para salvar estas dificultades, Anaximandro desprovee de peculiaridades particulares a su

---

[4] Aristóteles presenta así el significado de lo ápeiron: "Todo es principio o de un principio, pero lo ἄπειρον no tiene principio, pues entonces tendría un límite. Además, como principio que es, debe ser algo ingénito e imperecedero. Pues lo que ha sido es necesario que tenga un fin y de toda corrupción hay un fin. Por ello, como dijimos, parece que éste no tenga principio y que sea principio de todo lo demás y que comprenda y dirija todas las cosas como dicen aquellos que además de lo ἄπειρον establecen otras causas como la mente o el amor. Y esto es lo divino, pues es *incorruptible*". *Física,* 203 b 6 ss. (Las tres últimas palabras corresponden, como ya hemos indicado, al libro de Anaximandro). Cfr. también Simplicio: *Física,* 24, 13, C.

[5] Aunque, en sí misma, la palabra φύσις no se usó significando la totalidad de la naturaleza hasta mediados del siglo V a. C.

principio, que, de esta forma, puede convertirse, o simplemente dar paso, sin contradicción, a cualquier otro producto de la Naturaleza. Por la misma exigencia, lo ἄπειρον ha de ser también infinito, sin límites espaciales ni temporales puesto que la generación y corrupción son incesantes en el cosmos inmenso.

Pero la indeterminación o infinitud de lo ἄπειρον no encierra únicamente ventajas. Si bien es cierto que su formulación evita problemas que escaparon a la atención de Tales, implica también nuevos interrogantes no menos difíciles. Porque, en efecto, ¿cómo algo indeterminado puede ocasionar elementos determinados? ¿Cómo puede surgir un mundo repleto de individualidades concretas de una sustancia carente de toda matización particular? Anaximandro procuró obviar el salto cualitativo que se produce en este punto de su explicación con la teoría de la segregación de pares de contrarios, que analizaremos con más detalle cuando nos refiramos a su cosmogonía. Basta ahora decir que aunque este intento no sea plenamente satisfactorio, al menos significa el ensayo de una solución (es decir, se tiene conciencia del problema), punto éste en el que también Anaximandro supera —programáticamente— a Tales. Y, es más, si tomamos la tesis anaximándrica desde un punto de vista epistemológico, el progreso teórico es aún más notorio. Anaximandro ha visto lo ἄπειρον como un concepto o elaboración teórica que facilita la investigación científica, exonerándola de una absoluta dependencia de lo sensible.

Por otra parte el problema de la estructura misma de lo ἄπειρον ha constituido el centro de una "eterna" polémica dentro de la historia de la filosofía. Los factores conocidos de tal problema son: 1.°) lo ἄπειρον es infinito espacial y temporalmente, e indeterminado; 2.°) es material. La pregunta se dirige a saber qué tipo de corporeidad le corresponde. Se han barajado tres soluciones al respecto: a) lo ἄπειρον es una realidad intermedia, un "tercer elemento", especialmente entre el agua y el aire, o entre el aire y el fuego (ésta se considera comúnmente la respuesta menos fundada); b) lo ἄπειρον es

una mezcla que contiene todas las realidades;[6] c) lo ἄπειρον es una sustancia material sin cualidades, pero, sin embargo, las posee todas potencialmente —a la manera de la materia prima aristotélica—.[7] Ante una discusión tan compleja, parece más prudente retrotraerla a sus dimensiones iniciales (lo que significa admitir el carácter elemental y confuso del planteamiento de Anaximandro), que pretender aclararlo con argumentos que no pertenecen a su verdadero contexto.[8]

Otro problema suscitado en la definición anaximándrica de ἄπειρον como principio es el de explicar su necesario dinamismo. ¿Tiene lo ἄπειρον el impulso generador en sí mismo, o lo recibe de algún modo? Se ha señalado con base en el testimonio de la Física aristotélica antes citado (véase nota 4, pág. 85), que lo ἄπειρον es una entidad dinámica. Y esto es por dos razones fundamentales: 1.ª Porque, de lo contrario, no podría presentarse como el último origen de las cosas; 2.ª) Porque alguno de sus atributos, concretamente aquél por el que se dice que "gobierna todas las cosas", sugiere la idea de un movimiento propio. De cualquier modo, parece cierto que el problema del movimiento no constituía en Anaximandro un tema independiente, sino que estaba indisolublemente ligado al de lo ἄπειρον ; por eso creemos que está justificado considerarlo como una característica propia de aquél.[9]

Si en el terreno de una definición precisa del principio Anaximandro es un gran innovador, no lo es menos en lo que

---

[6] Cfr. Aristóteles: *Física*, 187 a 20.

[7] Cfr. Aristóteles: *Metafísica* 1069 b 22.

[8] En este sentido no debe olvidarse una "cuarta" visión del asunto según la cual hay que entenderlo en relación con la representación mitológica del Caos, con lo que se explicaría lo indeterminado de la formulación y su falta de plena coherencia racional.

[9] Por otra parte es indiscutible que la diferenciación entre materia y fuerza es muy tardía entre los griegos —si es que alguna vez llega a producirse con claridad—. Quizá sea Empédocles el principio que roza la cuestión al proponer la existencia del Amor y del Odio como fuerzas cósmicas.

concierne a la índole de su imagen cosmológica. El fragmento primero de los dos que de él se conservan habla, en este sentido, de una necesidad que encadena todos los acontecimientos y que obliga a una cíclica destrucción y renovación en el Universo. Anaximandro descubre la realidad como un "cosmos", esto es, como una inmensa unidad estructurada en todas sus partes por inflexibles lazos de regularidad y jerarquía matemáticas.[10]

La valoración de lo ἄπειρον como "divino" (τὸ θεῖον) es una nota que debe ponderarse adecuadamente. Por un lado, no ha de olvidarse que esta caracterización de lo ἄπειρον nos ha sido legada por Aristóteles en íntima relación con la doble propiedad de "abarcar y dirigir todas las cosas".[11] Por otro lado, enlaza con el sentido religioso que para los griegos tiene la realidad entera como hemos visto expresado de una manera intuitiva y preteórica en Tales ("todo está lleno de dioses"). A la hora de asignar autenticidad a este carácter divino —que no debe confundirse con lo "espiritual"— del principio, es decisivo tener en cuenta este profundo sentimiento de respeto y obediencia a la φύσις como expresión de una normativa suprahumana y misterioso al fin. Por ello, no parece indicado anular su significación en beneficio de la vertiente científica y secularizadora de la filosofía milesia, que es evidente pero no única. Por otra parte, el carácter eticorreligioso de la φύσις ha sido durante mucho tiempo uno de los temas más debatidos en el estudio de Anaximandro. La segunda mitad de su célebre fragmento señala inequívocamente la existencia de un principio de equidad y justicia en los acontecimientos naturales. Los términos "ex-

---

[10] Como "un triunfo del espíritu geométrico" califica Jaeger su visión del mundo. (*Paideia*, págs. 156 y ss.; *La teología de los primeros filósofos griegos*, págs. 28-42). Para Jaeger la concepción geométrica del mundo en Anaximandro es un claro precedente de la intensa actividad matemática de los pitagóricos (*Paideia*, pág. 161). No es preciso llegar a juicios tan extremados para advertir la importancia con que subraya la existencia de un orden cósmico unitario.

[11] Véase nota 4 de la pág. 85.

piación" y "culpa" han motivado, incluso, interpretaciones radicalmente religiosas de su pensamiento, enlazándolo con el movimiento órfico (Nietzsche, Rohde). Sin embargo, esta lectura del pasaje se ha considerado posteriormente exagerada y hoy parece más objetivo evitar aproximaciones unilaterales y basar el análisis en una visión más amplia.[12] De cualquier modo, el innegable valor religioso de la imagen anaximándrica de la realidad, pone al descubierto sus raíces míticas y su profundo sentido ético.

Su cosmogonía está montada sobre una serie de supuestos:

1. La separación de contrarios a partir de la sustancia fundamental en un proceso que se extiende a toda la realidad existente.

2. El sentido eternamente cíclico de este proceso omnigenerador.

3. El geocentrismo en su imagen del Universo.

4. La absoluta necesidad e interdependencia de todos los fenómenos cósmicos.

1. El primer punto, que ha sido objeto de un interesante análisis comparativo con las cosmogonías órficas por parte de Guthrie, se basa en la afirmación de que lo primero que surge de lo ἄπειρον es la "virtud generativa" (γόνιμον) de la que se van separando los pares de opuestos conocidos (calor, frío, etc.) cuya interconexión sucesiva va formando la tierra, la atmósfera, el sol, la luna y las estrellas, dando lugar a una serie de infinitos mundos.[13] Uno de los hallazgos más interesantes de

---

[12] Así, Jaeger ha mostrado que el trasfondo de esas afirmaciones (las de Anaximandro) ha de buscarse antes en la peculiaridad de las relaciones jurídicas en el seno de la polis jonia del siglo VI a. C. que en el sentimiento dualista y soteriológico de los cultos órficos.

[13] "Dijo (Anaximandro) que la virtud (γόνιμον) que desde siempre engendra el frío y el calor se separó al formarse este mundo y que de ella se originó una estela de fuego que rodea el aire que hay en

Anaximandro es el que supone su convicción de que los seres vivos proceden precisamente de la materia de acuerdo con una línea evolutiva coordinada con factores de adaptación al medio, tesis que no sin razón se ha considerado como un anticipo genial, o al menos afortunado, de la teoría darwiniana.[14]

2. Este macroproceso que comprende unitariamente a todas las formas de realidad existentes en el cosmos, se repite incesantemente dando lugar a un proceso cíclico (que aún no tiene el carácter de rigurosa repetición de acontecimientos como en concepciones posteriores) que es expresión de la eternidad del mundo y de la índole absoluta e incondicionada del principio, en tanto que, como ya se ha dicho, cabe considerar el movimiento como una característica de lo ἄπειρον y a éste, en consecuencia, como principio y proceso a la vez.[15]

---

torno a la tierra, de la misma forma que la corteza rodea al árbol. Al romperse ésta (la esfera) y dividirse en distintos discos redondos se formaron el sol, la luna y las estrellas" Pseudoplutarco: Strom. 2.

[14] "Anaximandro dijo que (...) del agua y la tierra al calentarse, nacieron los peces y otros animales semejantes a los peces. Los hombres se desarrollaron en ellos y estuvieron retenidos en su interior hasta la pubertad. Más tarde, una vez roto este claustro, aparecieron hombres y mujeres capaces ya de mantenerse". Censorino, 7. Cfr. también Pseudoplutarco: Strom., 2, e Hipólito, I, 6, 2-7.

[15] Véase nota 4 de la pág. 85. Para la periocidad cíclica del movimiento en Anaximandro, cfr. Aristóteles: *Física*, 187 a 20, ss. Pseudoplutarco: Strom, 2. Para el movimiento eterno, cfr. Hipólito, 16, 2-7; Simplicio: *Física*, 24, 13; Simplicio: *Física*, 1121, 5. Sin embargo, aunque la tradición doxográfica es muy clara al atribuir a Anaximandro la periocidad cíclica en la génesis de las cosas y los mundos existentes, hay que advertir que esta afirmación no se infiere directamente de su famoso fragmento. Dicho fragmento puede ser entendido también con un alcance mucho más restringido significando que lo ἄπειρον es eterno y que todas las cosas que nacen de él han de volver necesariamente a su punto de partida. Por tanto, la eternidad de lo ἄπειρον —o del movimiento que se identifica con él— es el único predicado temporal innegable a la vista del texto, y teniendo en cuenta, además, la caracterización aristotélica del "principio" (*Metafísica*, 843 b 6 ss.) en que se basa toda la visión filosófica de los milesios. Lo discutible no es la eternidad del principio, sino la imagen geométrica —lineal o cíclica—

3 y 4. Un rasgo muy notable de la cosmología de Anaximandro es el que se refiere a la localización de la Tierra en el Universo. Anaximandro afirma, de un modo que recuerda la teoría de la gravitación universal, que la Tierra se mantiene firme en el centro del espacio, debido a su equidistancia con respecto a todos los puntos de éste. Quizá sea en esta concepción donde con más relieve se pone de manifiesto el sentido geométrico de su imagen cosmológica, así como la profunda y radical necesidad que domina el cosmos y decide la regularidad inviolable de todas sus partes. Para Anaximandro todo lo que existe está sometido a un orden, ocurre y se desenvuelve con precisión necesaria (κατὰ τὸ χρέων).

CONCLUSIÓN

Anaximandro, pues, hace más racional la idea de principio, al definirla con cierta claridad y dotarla de una justificación explicativa de lo real que no se encuentra en Tales ni en los documentos mitológicos anteriores. No solamente dice en qué consiste ese primer principio, sino también, cómo se operan los cambios cosmogenéticos a partir de él. No solamente se asevera la unidad de la naturaleza, sino que se razonan, además, las líneas maestras que la constituyen. Por último, y aunque quizá esto sea más bien una interpolación aristotélica, Anaximandro es asimismo un importante innovador al "deducir" los atributos y propiedades del ἀρχή —esto es, al presen-

que pretenda configurarla. La interpretación cíclica de esa eternidad no es más que una hipótesis construida sobre las referencias doxográficas, posteriores a Anaximandro —sobre todo a partir de Empédocles—, que muestran cómo los griegos entendían circularmente tal eternidad, basándose principalmente en el hecho de que sólo en la circunferencia coinciden simultáneamente los puntos inicial y terminal de un trazado que resultaría así, de un modo mecánico, incesantemente renovado. De acuerdo con este esquema, la definición anaximándrica de lo ἄπειρον como origen y destrucción de todos los seres parece apuntar a la imagen circular de la eternidad.

tarlos como fundados e interdependientes—[16] cuya contextura, alcance y significación global desarrolla de una forma notablemente satisfactoria, evidenciando, y esto puede ser en definitiva lo más relevante, el progreso de un método de conocimientos que se mueve —aunque sea de una manera embrionaria— por causas y razones, y no exclusivamente por símbolos, pulsiones religiosas o meras intuiciones.

Pero aceptada como merece esta significación "racional" de Anaximandro, no se debe abandonar su pensamiento sin una mínima reflexión sobre aquellos elementos que no encajan totalmente en esta coherencia intelectiva. Las afirmaciones sobre la divinidad de lo ἄπειρον, sobre el eterno retorno (ésta sólo posible tal como ya se ha indicado), las alusiones a la justicia, a la expiación y a la culpa, como motores y guardianes del devenir, la misma explicación cosmogónica a base de contrarios, su idea del alma,[17] son, todas ellas, nociones que, una por una, no sólo no aportan nada nuevo al discurso científico, sino que, por el contrario, recaen, como hemos indicado arriba, en la actitud "pre-filosófica" (pre-racional, pre-teórica) que caracteriza a la mentalidad griega en los primeros siglos de su cultura; muchas de estas nociones reaparecerán más tarde a lo largo de la historia de la filosofía.

[16] Véase nota 4, pág. 85.

[17] Suele prestarse muy poca atención a un testimonio interesante de Aecio (IV, 3, 2) que nos muestra a un Anaximandro atraído por una concepción del alma vinculada estrechamente a Homero al orfismo y a su discípulo Anaxímenes: "Anaximandro dijo que (...) la naturaleza del alma es de la misma especie que el aire".

IV. Anaxímenes

La línea progresivamente racional que encarna el "sistema" de Anaximandro se bifurca, de modo hasta cierto punto desconcertante, en Anaxímenes.

Por un lado, este milesio, del que apenas nos han llegado datos personales (su vida discurre aproximadamente entre 586-528 a. C.) parece continuar el esfuerzo clarificador de Anaximandro, al proponer una teoría de la formación del mundo que evite las anomalías de la de su maestro. Por otra parte, parece abandonar la perspectiva científica de su predecesor —basada en una superación abstractiva de lo empírico— al recaer en una caracterización puramente sensible del primer principio. Pero, como veremos enseguida, esta distorsión es sólo aparente.

El fragmento que se conserva de Anaxímenes dice así: "Como el alma (ψυχή), que es aire (ἀήρ) nos domina (συνκράτει), así el hálito y el aire (πνεῦμα καὶ ἀήρ) circundan (περιέχει) también todo el cosmos (κόσμος)".[1] Si en este punto funda-

[1] Aecio, I, 3, 4 (Tanto περιέχει como κόσμος) son términos que aparecen también en Anaximandro y en Heráclito. Aecio introduce estas palabras con un no menos sucinto comentario: "Anaxímenes de Mileto (...) dijo que el principio de las cosas es el aire, pues de él procede todo y de nuevo en él se resuelve todo". Y añade más adelante: "Se equivoca (Anaxímenes) también cuando cree que los seres vivos se componen de aire y de viento simple y homogéneo". Si tenemos en cuenta que al principio de este mismo fragmento de Aecio se hacía referencia al "viento" como elemento del que está hecha el alma

mental Anaxímenes disiente claramente de Anaximandro, coincide con él, no obstante, en otros muchos. Así, por ejemplo, mantiene que la sustancia sustrato es infinita en magnitud y en contenido, la considera como principio y fin absolutos de todo lo que existe, la vincula —con la misma imprecisión, por cierto, que hemos visto en Anaximandro— a un movimiento eterno, la identifica con la divinidad, y estima, asimismo, que son precisamente parejas de contrarios (caliente y frío) lo primero que se produce en el proceso de diferenciación cosmogónico.

Justamente la segunda divergencia notable con Anaximandro se inscribe en el marco de esa diferenciación cosmogónica. Para Anaxímenes, la formación sucesiva de todas las cosas que integran la naturaleza a partir de la materia primordial, tiene lugar por un doble mecanismo de transformación: por rarefacción (en virtud de la cual el aire se convierte en fuego), y por condensación (por cuya acción el aire se convierte en viento, después en nubes, en agua, en tierra y finalmente en piedras); a partir de este primer proceso se generan en sucesivas transformaciones todos los seres existentes. Esta teoría permite orillar el duro escollo que planteaba el paso de lo ἄπειρον —lo indeterminado— a los fenómenos o elementos concretos de la naturaleza —lo determinado—. Anaxímenes no incurre en el salto cualitativo que supone la inicial segregación de contrarios en Anaximandro, y refuerza al propio tiempo el carácter racional de la doctrina del ἀρχή. Se puede explicar todo el dinamismo de la φύσις y su estructura última con exclusión de cualquier instancia mítica, se puede considerar el universo como el conjunto ordenado de cambios cuantitativos que se operan mecánicamente.

La cosmología de Anaxímenes es, sin duda, la parte más rudimentaria de su doctrina. Destacaremos tan sólo que, a pesar del brillante precedente de Anaximandro, afirma que la Tierra

---

para Anaximandro, se hace evidente una íntima relación al respecto entre los dos milesios (véase la nota anterior).

es plana y flota sobre el aire, que el Sol gira sobre la Tierra en un plano horizontal ("de la misma forma que el sombrero da vueltas alrededor de nuestra cabeza" [2]) y que los astros están fijos en el firmamento. Tampoco se encuentra en Anaxímenes el mínimo rastro sobre el origen de la vida que tan gratamente sorprende en Anaximandro. En conclusión, únicamente sus referencias a los meteoritos ("cuerpos semejantes a la Tierra en la región de las estrellas que se mueven en órbita juntamente con éstas" [3]) como probable causa de los eclipses de Sol y de Luna, constituyen un ligero pero efectivo avance con respecto a la imagen cosmológica de su antecesor en la Escuela.

No obstante, repetimos, sería injusto considerar las ideas de Anaxímenes como un simple retroceso en el camino de la reflexión racional sobre el universo. Muy al contrario, el hecho de que llamara al aire ἄπειρος ἀρχή[4] parece indicar claramente que su doctrina se apoyaba en la de Anaximandro y que no desconocía ni minusvaloraba las ventajas de la perspectiva suprasensible en orden a una explicación racional del Universo. Precisamente la designación del aire —aire atmosférico, casi con toda seguridad— como primer principio tiene una justificación que corrobora el rigor interno de la teoría. Los cambios y transformaciones que se dan en el cosmos a todos los niveles tienen, para Anaxímenes, un carácter mecánico basado en los fenómenos de rarefacción y condensación. Estos dos mecanismos fundamentales en el dinamismo de la realidad implican necesariamente la existencia de una sustancia originaria material y determinada, razón ya de por sí suficiente para valorar como positivo el pensamiento de Anaxímenes.

Más problemático, desde un punto de vista exclusivamente teórico, es el parangón con el alma humana de que se sirve Anaxímenes para apoyar su aserción central. Lejos de constituir un argumento coherente, este procedimiento demostrativo re-

---

[2] Hipólito: Refutaciones, I, 7.
[3] Ibídem.
[4] Simplicio: Física, 24, 26.

vela la influencia de convicciones religiosas en la cosmovisión del tercero de los milesios.[5] Este componente mítico (o a-racional) de su doctrina se expresa también —como en el caso de su maestro— pero ahora de forma más clara en la idea del eterno retorno[6] y la consideración del ἀρχή como divino.[7]

Se puede concluir, por tanto, que Anaxímenes prolonga y desarrolla la comprensión racional de la φύσις al establecer un criterio positivo y satisfactorio para dar cuenta de la formación del mundo, pero, al mismo tiempo, mantiene en su cosmovisión elementos míticos no compatibles con ese esquema científico. Si a ello unimos la ausencia de una concepción armónica del universo —como la que preside la noción de cosmos en Anaximandro—[8] podemos considerar su pensamiento como una clara muestra del incipiente racionalismo de la filosofía milesia, cuya línea de creciente determinación contiene también intui-

---

[5] La noción de ψυχή como alma-vida o aliento vital, procede de Homero que la distingue de θυμός o alma-conciencia, o alma sensorial, y fue profesada ampliamente por el orfismo que le incorporó a su visión religiosa del mundo. El hecho evidente de que en Anaxímenes esta idea del alma se encuentre mucho más precisada que en el acervo popular-religioso prueba el carácter rigorizador de la filosofía, pero no logra eliminar su contenido mítico.

[6] "Como engendrado y corruptible conciben el mundo único aquellos que dicen que el mundo es siempre, pero que no es siempre el mismo, sino que cada vez es uno distinto según ciertos períodos de tiempo, como Anaxímenes, Heráclito, Diógenes y, posteriormente, los estoicos". (Simplicio: *Física,* 1121, 12). Para la eternidad del movimiento en Anaxímenes, cfr. también Simplicio: *Física,* 24, 26 ss.; Pseudoplutarco: Strom, 3. Sobre la idea de que el aire está siempre en movimiento, cfr. Hipólito: *Refutaciones,* I, 7.

[7] "Anaxímenes dijo que el aire es Dios". Cicerón: *De natura deorum,* I, 26.

[8] A pesar de que Anaxímenes da un gran paso en esa dirección cuando descubre en el aire el principio rector de toda la realidad ensamblando el microcosmos y el macrocosmos en una sola identidad. Es una intuición que desarrollará un poco más tarde Heráclito con rigor y resultados extraordinarios (logos, alma, fuego); pero lo que en Heráclito será teoría acabada, no pasa de ser una fugaz sugerencia en Anaxímenes.

ciones ancestrales y arbitrarias que no alcanza a superar. Si no se advierte esta doble fuente de conocimiento no se puede comprender ni completa ni adecuadamente el sentido de la Escuela de Mileto.

V. Heráclito de Éfeso

Unos 20 años antes de que muera Anaxímenes (528 a. C. aproximadamente) nace en Éfeso, ciudad situada pocos kilómetros al norte de Mileto, un filósofo polémico y genial que va a continuar la línea intelectualista y natural de la φύσις desde unos presupuestos afines a los de sus compatriotas del sur, pero con una orientación renovadora, más densa y definida. Esta básica homogeneidad es la que determina su inclusión en el grupo de los filósofos jonios.

Conviene advertir cuanto antes que la presencia de Heráclito en este contexto supone ya, de entrada, el desacuerdo con ciertas interpretaciones de su pensamiento, especialmente con aquélla, que, oponiéndolo radicalmente a Parménides, lo presenta como el filósofo del devenir, del flujo incesante de las cosas frente a la inmovilidad del ser eleático. Siendo el movimiento de todo lo que existe un tema fundamental de su doctrina, resulta, sin embargo, inadmisible reducir ésta de un modo excluyente a la dimensión del mero acontecer fenoménico. Tal caracterización, además de simplista, encierra el peligro de inducir a una comprensión de sus ideas gravemente desvinculada de la investigación característica de la escuela de Mileto. Por ello, es necesario insistir en que Heráclito no es el filósofo de la "movilidad" frente a la también supuesta "estaticidad" eléata, ni representa (si no se matiza más) un giro total con respecto a la especulación naturalista que le precede.[1]

---

[1] El tópico de contraponer doctrinalmente a Heráclito y Parménides procede de Platón (*Cratilo*, 402 a) y Aristóteles (*Metafísica* 987 a

El nacimiento de Heráclito viene a coincidir aproximadamente con la fecha histórica del 546 a. C. en que el rey de Lidia, Creso, es derrotado por Ciro II, fundador del Imperio persa, que se anexiona con esta victoria los dominios lindantes con las prósperas ciudades jonias de Asia Menor. A partir de este momento la presencia persa se irá haciendo cada vez más amenazadora para la vida —hasta entonces en expansión— y la propia independencia de los antiguos emigrantes griegos, hasta que los primeros años del siglo v desemboquen en la destrucción política y económica de la ciudades helenas de la costa oriental del Mar Egeo (494 destrucción de Mileto).

Heráclito es hijo de Blosón, de la familia de los Códridas, descendiente de Androclo, rey de Atenas, que encabezó la colonización jónica y fue fundador de Éfeso. Las circunstancias sociales internas, también agitadas, habían privado ya a la familia real del poder efectivo relegándola a un papel honorífico y sacerdotal, por lo que Heráclito no pudo perder mucho al abdicar el cetro en su hermano. Ni el régimen democrático a la

---

35 ss.), quienes interpretaron unilateralmente el pensamiento de estos dos grandes presocráticos. Esta postura se basa asimismo, en un segundo supuesto: la anterioridad de Heráclito cuya teoría del "flujo" sería el blanco de la dura crítica expresada en el fragmento 6 del Poema de Parménides (donde se rechaza la vía de los mortales, "errantes, bicéfalos (...) para los que el Ser y no Ser son considerados como lo mismo y no lo mismo, para quienes el camino de todas las cosas marcha en direcciones opuestas"). Esta última afirmación se vio refutada, ya en nuestro siglo, por la tesis de Reinhardt (*Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, págs. 64 y 205), según la cual relación entre Heráclito y Parménides ha de considerarse precisamente en sentido inverso, esto es, con Heráclito en función de crítico, gracias a su doctrina unitaria, del dualismo de Parménides, y no como provocación directa del pensamiento de éste. Pero tampoco esta nueva interpretación antagónica es capaz de alejar todas las dudas sobre su validez. En consecuencia, su mayor virtud reside en poner de manifiesto lo indecidible (según el estado actual de las fuentes) de la polémica Heráclito-Parménides planteada en tales términos. Con lo cual se viene abajo de todos modos uno de los pilares fundamentales para la citada comprensión "tradicional" del efesio.

sazón vigente en la ciudad, ni su carácter personal altanero y orgulloso le permitían, en rigor, obrar conscientemente de otro modo. Así, las primeras noticias biográficas de Heráclito nos lo muestran apartado física y moralmente de sus conciudadanos y alejado de toda actividad política en su retiro del templo de Artemisa, distante unos 12 kilómetros de Éfeso, donde se le permitía vivir en público reconocimiento de su dignidad de sangre.[2]

Escribió un libro en prosa titulado *Sobre la naturaleza* (περί φύσεως), del que se han conservado 127 fragmentos. A pesar de su estilo aforístico y oscuro, la obra posee una cierta unidad interna. De los fragmentos resultantes no se puede extraer una argumentación ordenada, pero componen en su mayor parte un conjunto de reflexiones susceptible de una organización global razonable. A este respecto, ha de tenerse en cuenta que, según Diógenes Laercio, el libro estaba dividido en tres partes: sobre el universo, sobre política y sobre teología, lo que supone indudablemente la existencia de una mínima ordenación temática.[3] Heráclito es, además, el primer filósofo del que se

---

[2] El resto de los detalles de su vida están traspasados de leyenda y han sido objeto de especulación. Teniendo en cuenta que Heráclito nunca salió de Efeso, parece improbable que llegara a tratar personalmente a Jenófanes y al pitagórico Hípaso de Metaponto, como se le ha atribuido. Es más posible, en cambio, que escuchara a Anaximandro con quien muestra interesantes puntos de contacto (cfr. G. Vlastos: "On Heraclitus", en el colectivo *Studies in Presocratic Philosophy*, págs. 413-419). De cualquier modo, a través de sus propios fragmentos sabemos que conoció las obras de Homero, Hesíodo, Arquíloco, Hecateo, Jenófanes y Pitágoras, de quienes, por cierto, se expresa en términos muy duros. El caso de Homero es el más complejo pues, según Jaeger, su tesis de la guerra como "padre de todas las cosas" (B 56) se basa en un pasaje de la Ilíada. Con Tales, por el contrario, se muestra muy respetuoso, incluso admirativo (B 38), así como con respecto a Bías (B 39).

[3] Diógenes Laercio (IX. 15) afirma que el tema central y el que unifica a los restantes es el de la naturaleza. Sin embargo, ya veremos más adelante cómo existen sobre el particular otras versiones cuya consideración es de gran interés. Abundan también las opiniones en

dispone un material escrito relativamente amplio y variado, circunstancia que no sólo ha permitido fijar los límites de su pensamiento, sino también —y no es menos importante— reconstruir y afianzar el sentido de la especulación milesia de la que parte y a base de la cual adquiere él mismo toda su significación.

1. Visión general de su pensamiento

Precisamente con el apoyo de la citada división tradicional de su libro podemos hallar un procedimiento fundado para abordar la exposición de su filosofía, tan hermética y desconcertante en una primera apariencia. Entre las muchas tentativas de interpretación existentes, hay tres "modelos" que sobresalen del resto: el cosmológico, el ético y el teológico. Pero la visión de Heráclito, como la de sus antecesores los milesios, es unitaria, y así lo ponen de manifiesto los dos primeros textos de su obra —los únicos sobre cuya ordenación cronológica y temática no se abren dudas— donde aparece inequívocamente el surco central de sus consideraciones: la Razón u Orden estructural que preside la naturaleza y cuyo conocimiento proporciona la más radical, la más profunda sabiduría. Las propias palabras del efesio constituyen la mejor guía para iniciarse en su pensamiento:

B 1: [4] "Los hombres son ignorantes (ἀξύνετοι) de la Razón (λόγου) que es siempre, lo mismo antes de haberla oído como después de haberla oído por vez primera. Pues aunque todo acontece según esta Razón los hombres se parecen a gentes

---

contra de que tal subdivisión del libro pueda atribuirse realmente a Heráclito.

[4] En la obra de Diels *Die Fragmente der Vorsokratiker* se presentan precedidos de la letra *A* los testimonios doxográficos correspondientes al autor en cuestión, y se antepone la letra B a los fragmentos considerados originales. En adelante utilizaremos esta notación ya clásica por razones de brevedad.

sin experiencia incluso cuando experimentan palabras y acciones (ἐπέων καὶ ἔργων) tales como aquellas con las que yo expongo (διαιρέων) minuciosamente cada cosa, dividiéndola según su naturaleza (κατὰ φύσιν) y mostrando cómo es. Pero al resto de los hombres les está oculto (λανθάνει) cuanto hacen despiertos (ἐγερθέντες) del mismo modo que son inconscientes (ἐπιλανθανονται) de cuanto hacen dormidos (εὕδοντες).

B 2: "Por ello es necesario seguir lo común (ξυνῷ) pero aunque la Razón es común, la mayoría vive como si tuviera inteligencia propia (ἰδίαν...φρόνησιν)".

En estas palabras que, muy probablemente abrían el libro de Heráclito, podemos observar los diversos niveles que forman su visión del mundo:

a) La Razón que gobierna todos los acontecimientos del Universo.

b) La capacidad del hombre para captar esa legalidad cósmica.

c) La actitud práctico-teórica que debe adoptar el hombre responsable que reflexiona sobre la realidad para descubrir su fondo último y oculto.

Lo primero que se observa, pues, en semejante planteamiento es una evidente ampliación temática con respecto a los milesios. Al lado de la preocupación por el orden y la estructura del Universo, Heráclito se pregunta, por primera vez en la historia de la filosofía, por el hombre. El hombre es una parte más del cosmos en la que se cumple su proceso unitario y que resulta imprescindible para obtener la comprensión adecuada de las cosas. El hombre está capacitado para lograr ese descubrimiento de la armonía oculta de la φύσις. Pero esta capacidad, que era un tácito presupuesto para los milesios, se cuestiona ahora a sí misma, y en este autoanálisis se alcanza no sólo una mayor claridad sobre la índole del supremo Logos, sino también una crítica iluminadora de las dotes cognoscitivas del propio sujeto.

La reflexión filosófica se presenta en Heráclito, ante todo, enderezada a la posesión de la estructura racional de la naturaleza. Para Heráclito la Razón está presente en el acontecer natural, reina en todas partes, y esa omnipresencia justifica que se la considere "lo divino". El Logos significa la existencia de una ordenación unitaria del Universo. Revela que la realidad es un todo a cuya influencia no escapa ningún aspecto de las cosas. De ahí que se pueda decir que en los dos primeros fragmentos heraclíteos está expuesta ya, en las líneas maestras, toda su compleja interpretación de la realidad. Razón, naturaleza, divinidad y hombre, son los cauces fundamentales de su pensamiento. De ahí también que se imponga considerar este pensamiento como un sistema coherente.

Por ello, se han mostrado insuficientes todos los intentos efectuados hasta ahora por reducir el sistema de Heráclito a una determinación particularista, ya sea de tipo cosmológico, ya sea de fondo ético o meramente religioso.

La primera manifestación de esta Razón que gobierna las cosas es, sin duda, la unidad: "es sabio que no habiéndome escuchado a mí, sino a la Razón, se confiese que todo es una misma cosa" (B 50). La unidad del Universo contiene y "expresa" todo lo existente. Una doble consideración de lo real se trasluce en la concepción de la unidad: por un lado como totalidad cerrada, por otro lado, como diversidad, llena de conflictos y oposiciones internas. El gran acierto de Heráclito consiste precisamente en haber sabido coordinar el testimonio mudable y contradictorio de la experiencia con la exigencia unificadora de la razón. El hombre consciente ha de saber penetrar la superficie cambiante de los fenómenos y alcanzar el equilibrio que subyace en el fondo.

Sobre todas las cosas la Razón se impone como ley, prima en cuanto orden. Es una ley total, absoluta, que conlleva la obligación para el hombre de obedecerla. De la vigorosa coherencia del cosmos dimana una exigencia ética que vincula normativamente las acciones humanas.

Con ello se cierra el círculo. El hombre descubre la Razón, recorre y conoce bajo su luz la estructura y el sentido de la naturaleza, y debe rendirse a su evidencia absoluta, a su inmarcesible soberanía divina que convierte su ignorancia u ocultamiento en una grave transgresión moral. Heráclito ha descubierto al hombre como tema de reflexión filosófica. Pero no lo magnifica con soberbia, sino que, por el contrario ha fijado su lugar en el exacto engranaje de una macrorregularidad que lo rebasa, lo contiene y lo llena de sentido al otorgarle la posibilidad de conocerla y al imponerle el compromiso de acatarla. Heráclito, más que descubrir al hombre ha precisado con exactitud la estructura del mundo que lo alberga. No es aún un sofista. Es un jonio preocupado sobre todo por la φύσις cuya grandiosidad se le ha revelado en relación con la capacidad cognoscitiva del hombre y su conciencia moral.

2. Vertiente cosmológica. — El fuego

El testimonio de Aristóteles ha pesado decisivamente en la consideración de Heráclito como continuador de la Escuela de Mileto. En la Metafísica se afirma que, así como Tales estableció el agua como principio de todas las cosas y Anaxímenes y Diógenes el aire, "el metapontino Hípaso y el efesio Heráclito dicen que es el fuego".[5] Esta interpretación cosmológica va unida a la simplificación antes indicada[6] del pensamiento heraclitáneo en términos que lo limitan a mera consideración de las apariencias móviles de las cosas.[7] Está montada, por lo tanto, sobre la tesis de que el pensamiento de Heráclito contiene una filosofía natural de corte totalmente milesio donde el

[5] *Metafísica* 984 a 6-7. Toda la doxografía antigua depende en este sentido de Aristóteles.

[6] Véase nota 1, págs. 98-99, y texto en relación.

[7] Cfr. Aristóteles: *Metafísica* 987 a 32-34, y Platón: *Cratilo* 402 a 440 c; Teeteto 189 e.s.

ἀρχή es el fuego. Éste sirve de arranque al proceso de formación del mundo que, a su vez, culminará en una conflagración universal, cerrando así un ciclo eternamente renovado.

Aunque exégetas modernos como Zeller y Burnet, entre otros, han apoyado esta visión, un análisis de los propios textos deja entrever no pocos puntos problemáticos. El primer extremo a considerar en este sentido es el que se refiere al fuego como ἀρχή. Dos textos son primordiales para la cuestión. El famoso fragmento 30 ("Este mundo, el mismo para todos, no lo ha hecho ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre fue, es y será fuego eternamente vivo que se enciende y apaga de acuerdo con una medida"), y el fragmento 67 ("Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, abundancia y hambre —todos los opuestos—. Se transforma como (...)[8] cuando se mezcla con perfumes y recibe nombre según el aroma de cada uno"). En ambos aparece la idea de un sustrato material permanente en todos los cambios mundanos y, en consecuencia, se justifica en este punto la adscripción doctrinal de Heráclito a los filósofos naturales milesios.[9]

Pero, en rigor, no se dice en estos textos que el fuego sea el "principio" inicial, en sentido cronológico, de la Naturaleza, sino únicamente el elemento fundamental en su eterno devenir. En este sentido, parece válida la objeción de Jaeger, que ve en el fuego de Heráclito ante todo al expresión de la unidad de todas las cosas, y sólo en segundo lugar, la explicación del origen y el mecanismo de transformación del universo.[10]

La Física de Heráclito es bastante primitiva. No hay detalles concretos sobre la formación del mundo. El fragmento 31 habla de una evolución del universo en la que se distinguen una fase descendente y otra ascendente. La primera (camino hacia abajo)

---

[8] Existe aquí una laguna en el texto. Las hipótesis más fundadas apuntan como verosímil la palabra "fuego", o la palabra "aceite", que parece finalmente la más apropiada.

[9] Cfr. también el fragmento 90 (B 90).

[10] Jaeger: *La teología de...*, págs. 124-125.

supone la transformación del fuego en agua y del agua en tierra y en fuego (más exactamente, vapor inflamado: πρηστήρ). Durante la fase ascendente (camino hacia arriba) la tierra se transforma en agua y ésta —como en la fase contraria— una parte en tierra y otra parte en fuego, comenzando de nuevo, en este punto, "el camino hacia abajo". Así se consuma un ciclo en el que el fuego no es sólo origen y término, sino también principio material siempre constante en tanto que todo lo que tiene lugar en la naturaleza es producto de su transformación.

La afirmación de que este devenir alimentado por el fuego alcanza un punto en el que todo se destruye quedando el mundo entero reducido al elemento ígneo originario, y dando comienzo así a otro "año cósmico" constituye una tesis difícil de sostener teniendo en cuenta los textos heraclíteos. Ya hemos visto que en el fragmento 30 se dice que el mundo —fuego "se enciende y se apaga de acuerdo con una medida". Las palabras finales del fragmento 31 son: "la tierra se hace líquida —convirtiéndose— en mar y éste está sometido a la misma razón que había antes de que la tierra existiera". Por último, el fragmento 90 declara: "Todas las cosas se cambian por el fuego y el fuego por todas las cosas, lo mismo que las mercancías por oro y el oro por las mercancías". Ninguno de estos testimonios, de los que se ha inferido tradicionalmente la tesis de la conflagración universal, justifica de hecho que podamos encontrar en Heráclito un anticipo semejante a la ἐκπύρωσις estoica. Parece, más bien, a la vista de los textos anteriores, que la atribución a Heráclito de esta idea es obra de los estoicos.

Por otra parte, las observaciones concretas de Heráclito sobre cosmología son escasas y sorprendentemente ligeras,[11] lo

[11] Afirma que el Sol es nuevo cada día (B 6), y que su tamaño es "el ancho de un pie humano" (B 3). Por lo demás, sus ideas sobre la naturaleza de los cuerpos celestes son ingenuas, claramente extraídas de versiones populares. En definitiva, Heráclito no aporta nada nuevo ni interesante en este campo de la astronomía.

que parece probar la idea de que no estimaba demasiado importante este campo de estudio. De cualquier forma, no interesa tanto tratar de resolver la cuestión de si Heráclito es o no efectivamente un representante de la llamada filosofía natural, [12] como el poner de relieve la cimentación profunda de su cosmología. El pensamiento natural de Heráclito posee un sentido muy superior a lo meramente físico. El fuego —sea o no equivalente al ἀρχή milesio— debe su importante función en el sistema heraclíteo al hecho de constituir el soporte material del Logos. Por su incesante movimiento, por su constitución polimorfa, el fuego se presenta como el elemento natural más idóneo para ejemplificar plásticamente la íntima contextura de la realidad: Razón que se expresa en un dinamismo vivo, equilibrio resultante de innumerables contraposiciones de todo orden.

En este sentido, su cosmología se resuelve, una vez más, en la unidad del conjunto perpetuamente renovado. Puesto que "el camino hacia arriba y hacia abajo es uno solo y el mismo" Heráclito puede afirmar rotundamente que "todas las cosas son Uno" (B 50). [13]

3. Vertiente ética o antropológica.—El hombre, la sociedad

Diógenes Laercio, en su citada clasificación temática del libro de Heráclito, ya reservó un apartado a lo que él llamó "política", aunque siguió estimando que se trataba de una filosofía natural. Pero el propio Diógenes señala también que uno

[12] Sin necesidad de hipotecarnos a la interpretación cosmológica de Heráclito se debe dejar constancia de ciertos puntos de contacto con los milesios: idea de un principio material, ordenación unitaria del mundo, interacción de contrarios, eternidad cíclica del cosmos, valoración teológica de la naturaleza, etc.

[13] Cfr. también B 60.

de los antiguos comentaristas del de Éfeso, el gramático Diodoto, había juzgado la obra como un tratado sobre la vida del hombre, como una reflexión sobre el Estado y la sociedad.

Esta visión más amplia de Heráclito, que tiende a conectarlo con la realidad social y política de su tiempo, ha sido posteriormente compartida desde distintos puntos de vista por otros muchos intérpretes (por ejemplo, Bernal, Popper, Russell, Vernant, Llanos, Mondolfo, Farrington, Thomson), lo que prueba el interés y la proyección actual de este aspecto de su pensamiento.

Quizá pueda parecer excesivo afirmar que Heráclito lleva a cabo "el descubrimiento del hombre", pero lo cierto es que gran número de sus fragmentos tiene lo humano como centro, y esto es indudablemente una novedad. Para ser precisos, habría que decir que Heráclito no "descubrió" filosóficamente al hombre, puesto que éste estaba ya incluido en la cosmovisión de los milesios.[14] Lo que hizo fue destacar su presencia y atender a su conducta.

Esto no significa, sin embargo, que podamos encontrar en Heráclito una doctrina desarrollada y sistemática sobre el hombre. Ha dejado máximas, frases breves, cortantes, a veces enigmáticas, que denotan una clara raíz gnómica: "me he estudiado a mí mismo" (B 102).[15] La autorreflexión es para Heráclito un tipo de saber para el que los hombres están dotados,[16] pero que no se presenta fácil. El hombre se plantea a sí mismo un problema casi insondable: "Los límites del alma (ψυχῆς) no podrías encontrarlos aunque anduvieses todos los caminos, tan profunda razón (λόγον) tiene" (B 45).

---

[14] En este sentido, Anaxímenes, con su comparación expresa del ἀρχή con el principio anímico fundamental en el hombre podría considerarse el primero en dirigir la reflexión filosófica sobre el propio sujeto.

[15] B 101. Compárese con el consejo délfico: "Conócete a ti mismo". Cfr., también el fragmento 116, citado en la nota siguiente.

[16] "Todos los hombres tienen capacidad para conocerse a sí mismos y ser sabios" B. 116.

El "humanismo" de Heráclito no constituye, sin embargo, un fruto aislado de su pensamiento, sino que se justifica precisamente partiendo desde la perspectiva de la Razón Universal. El alma del hombre, sin duda lo más valioso de su ser, es una parte del Todo universal. Por "alma" no debe entenderse aquí "interioridad", pues éste es un concepto desconocido aún para los griegos y que procede de la filosofía romana, como el concepto de "creación" procede de la filosofía cristiana. Precisamente en Heráclito el alma se caracteriza por "tener logos", idea que se ratifica en el fragmento 115: "El alma es una razón (λόγος) que se acrecienta a sí misma". Y esto significa que el alma no es algo "interior" sino lo "natural", lo "mundano" por excelencia. Por ello, el conocimiento auténtico, la sabiduría, consiste en la comunicación con el Logos cósmico. Y esa comunicación se hace posible a los "despiertos" porque tanto el Logos divino como el alma humana son "fuego"; [17] son, por lo tanto, una sola e idéntica cosa —lo racional, lo divino— en dos estados diferentes.

De acuerdo con esta concepción materialista del alma, los hombres serán más "sabios" cuanto más seca e ígnea sea su propia porción de logos. Incluso es posible pensar que los hombres que más conocimiento atesoren durante su vida puedan sobrevivir después de la muerte gracias a la inmortalidad material de su alma. Porque la muerte no es, en definitiva, más que la aniquilación del fuego del hombre al convertirse en agua y cumplir así un momento del eterno ciclo de transformaciones que llenan y posibilitan el devenir universal.

Conviene precisar el concepto de "inmortalidad" del alma en Heráclito. En sentido estricto, el efesio no habla de "inmortalidad" individual, sino, simplemente —y de un modo si-

---

[17] Más exactamente, el alma es una materia ígnea pero no fuego puro. Cfr. también los fragmentos 36, 77, 117, 118.

bilino— de "supervivencia temporal".[18] Esta supervivencia está reservada, como se ha dicho arriba, a los sabios, y también a los guerreros muertos gloriosamente en combate.[19] No hay aquí ninguna identificación con las creencias órficas, puesto que además de no defender el dualismo antropológico ni la doctrina de la transmigración, Heráclito insinúa una subsistencia del alma relativa. no absoluta, y destinada a reintegrarse en un momento dado al fuego universal. En este sentido —es decir, considerada la cuestión a nivel cosmológico, supraindividual—, sí que cabe hablar de "inmortalidad", en tanto que el alma es una parte del fuego universal y, por consiguiente, indestructible.

El conocimiento

En Heráclito se encuentra ya una reflexión explícita sobre las formas del conocimiento humano. De su consideración global de la realidad se desprende que el conocimiento racional es el mejor dotado para acceder a la auténtica estructura del universo. Pero esto no implica la desvalorización del testimonio de los sentidos. Lo sensible representa una parte de la unidad total, es el escenario donde esa unidad se cumple en el flujo incesante de los fenómenos y en las oposiciones dinámicas que ese flujo comporta. Parece lógico que si lo sensible integra la Unidad, su conocimiento sea pertinente e incluso necesario. Y, en efecto, no existe un solo fragmento donde Heráclito rechaze la validez de los sentidos. La razón debe, eso sí, ejercer su

---

[18] El fragmento 27, que suelen utilizar como base los que defienden la tesis de la inmortalidad del alma en Heráclito, dice así: "A los hombres les aguardan, después de su muerte, cosas que ni esperan ni imaginan". Lo que, en rigor, se desprende del texto es la afirmación de un destino incierto después de la muerte, y cualquier otra interpretación debe justificarse documentalmente. Los fragmentos 63-66 son asimismo insuficientes para probar la inmortalidad, si se extraen del contexto con el que Hipólito de Roma nos los ha transmitido.

[19] Cfr. B 24, B 25 y B 136 (éste forma parte según Diels-Kranz de los fragmentos dudosos).

control sobre el conocimiento sensible porque supone lo común frente a lo particular, y porque, en última instancia, es el único criterio absoluto de verdad. No obstante, el conocimiento sensible es valioso, constituye ciencia (en contra de la opinión de Platón en el *Cratilo* y de Aristóteles en la *Metafísica*).[20] En consecuencia, no es justo atribuir a Heráclito un desprecio absoluto hacia el conocimiento sensible, que vale, repetimos, en la medida que aportando noticia de lo múltiple y concreto se conjuga con el φρονέειν (pensar objetivo) capaz de llegar verdaderamente a la esencia oculta y unitaria de la naturaleza.

Ahora bien, el auténtico conocimiento, el conocimiento intelectual, es una posibilidad que el hombre no tiene por sí mismo; se debe a la estructuración racional del cosmos, con la que el sabio logra ponerse en contacto. Por eso puede decir Heráclito que "la especie humana no tiene conocimientos (γνώμας); pero la divina lo tiene" (B 78). Cuando, además, el hombre se aparta de la norma veraz del Logos[21] o lo interpreta mal (el Logos resulta oscurecido por la unión con el cuerpo que ha de soportar en el caso del hombre), cuando se limita a conjeturar y a opinar, los resultados son inconsistentes, mero "juego de niños" (B 70), simple "apariencia" sin ningún valor real (B 28). En este terreno de lo opinable la relatividad del conocimiento humano es evidente y siempre fuente de confusión.[22] La erudi-

[20] B 55: "Prefiero aquello que se ve, que se oye, de que hay ciencia (μάθησις). Cfr. también B 101 a. El hecho de que Heráclito establezca una gradación en cuanto a la validez de los diferentes órganos corporales de conocimiento implica claramente que no carecen de interés cognoscitivo.

[21] No olvidemos que la auténtica sabiduría consiste en obedecer al Logos: "Pensar bien (σωφρονεῖν) es la máxima virtud y sabiduría, decir verdad, y escuchándola obrar según su naturaleza" (B. 112).

[22] Las máximas heraclíteas sobre la relatividad de los juicios, necesidades, y preferencias humanas (cuando no están asistidas por la auténtica sabiduría) son numerosas: B 4, B 9, B 13, B 46, B 61, B 111, etcétera. En este sentido se establece claramente en Heráclito una gradación entre la condición de lo divino (Logos), lo humano y lo puramente animal: B 79, B 82, B 83.

ción, la simple recolección informe de datos aparentes, la (πολυμαθίη), le merece a Heráclito un juicio peyorativo, bajo el que caen nombres de la tradición cultural griega como Homero, Arquíloco, Hesíodo, Jenófanes y Hecateo.[23] La fuente absoluta del saber es la Razón Universal, y toda expresión humana que no esté acorde con ella supone no sólo un error sino también —y aquí se pone de manifiesto el sentido normativo del pensamiento heraclitáneo— una transgresión moral destinada a recibir su correspondiente castigo.[24] Un racionalismo no exclusivo —en tanto que admite una validez limitada del conocimiento sensible—, la relatividad del saber humano en el orden de la opinión o la preferencia subjetiva y, por último, la valoración ética del saber —que hace del error una falta—, son, pues, las tres vertientes fudamentales de la incipiente gnoseología que se perfila en los textos de Heráclito.

Ética

La dimensión ética de Heráclito es una consecuencia de la primacía del Logos. La sabiduría no consiste sólo en conocer la Razón que rige todas las cosas sino que implica una conducta práctica conectada también con el principio supremo (B 1, B 112).

La atención a lo humano cobra aquí una doble dirección: la conducta ética y el compromiso político. En realidad, se trata de un solo problema, de una misma actitud. La Razón

---

[23] Cfr. B 40, B 42 y B 127. Quizá por la misma razón se declara Heráclito acérrimo enemigo de la educación "tradicional" o "popular" que fomenta y transmite un saber acrítico, inauténtico, mero aprendizaje de fórmulas vacías, carentes de razón": cfr. B 87, B 74, B 57, B 81, B 92, B 104 y B 108. Hay que hacer notar, sin embargo, que no rechaza indiscriminadamente todo saber, pues "conviene sin duda que tengan conocimiento de muchísimas cosas los hombres amantes de la sabiduría" (B 35).

[24] "Apariencias son tan sólo lo que conoce y sostiene el más digno de fe; pero la justicia (δίκη) capturará a los fautores y testigos de mentiras" (B 28).

obliga al hombre, como Ley, en todo su activo proceder y, por consiguiente comprende tanto la responsabilidad individual como la colectiva.

El lenguaje moral de Heráclito es altivo, hiriente y rotundo. La exigencia de conformidad con la Razón dirige sus ideas. Pero esta abstracta afirmación se va desgranando a lo largo de los fragmentos del efesio en posturas y mandatos más concretos. La conducta del "sabio" se define, así, por la sobriedad ascética, por la responsable autonomía con respecto a normas acríticamente incluidas en la tradición, y por una alta valoración de ciertos ideales de la vida heroica como, por ejemplo, la gloria imperecedera de los que mueren en combate.

La primera de estas pautas viene dada por la exigencia de moderación en la conducta. Nuevamente parece Heráclito anclado más de lo que él mismo quisiera a los preceptos morales arcaicos, de cuyo tono sencillo se aparta, por cierto, su áspera voz. "De nada demasiado" reza un antiguo consejo délfico. Prudencia, sensatez, equilibrio, pide, de modo paralelo, Heráclito: "Es más necesario sofocar la cólera que el incendio" (B 43), "No juzguemos a la ligera cosas grandes" (B 47), "Es mejor ocultar la ignorancia que mostrarla" (B 95, B 109). El hombre no debe cegarse por móviles puramente convencionales: "Los buscadores de oro cavan mucha tierra pero encuentran poco" (B 22). Debe reprimir o, al menos, contener los primeros impulsos naturales a pesar de lo perentorio de su llamada: "Para los hombres no sería mejor que consiguiesen todo lo que desan" (B 110), "Es difícil luchar contra el corazón (θύμῳ); lo que éste desea lo obtiene a expensas del alma" (B 85). Especialmente debe rechazarse el placer sensual, fácil y disgregador: "Si la felicidad estuviera en los placeres del cuerpo tendríamos que llamar felices a los bueyes cuando hallan algarrobas que comer" (B 4). El placer perjudica al alma, precipita su destrucción, su transformación en agua: "Cuando un hombre se embriaga, es conducido tambaleándose por un adolescente sin saber a dónde va, con el alma húmeda" (B 117), "Para las almas es *placer o muerte* hacerse húmedas..." (B 77, subrayado nuestro), "Es mejor ocul-

tar la ignorancia, pero es difícil relajándose y con vino" (B 95, B 109). Siendo la naturaleza del alma fuego similar al Logos universal, las mejores almas serán las más secas, las que guardan con plenitud su prístina condición.[25]

Heráclito tiene el convencimiento de que el hombre es responsable de sus actos. El hombre no puede argüir en su descargo que un destino superior prima sobre él. No puede apelar a la voluntad de los dioses para justificar su conducta como ocurría en la cosmovisión homérica. Ha de forjar él mismo sus decisiones, pues "el carácter (ἦθος) es para el hombre daimon (δαίμων)" (B 119). Para ello, debe, en primer lugar, negarse a la aceptación irreflexiva de cualquier código moral aportado por la educación consuetudinaria: "No se debe obrar como hijos de los padres, esto es, simplemente tal como hemos recibido" (B 74). Cada hombre debe, personalmente, buscar "su camino" (B 71) que, como sabemos, no puede ser otro, si es el recto, que la oportuna adecuación con el Logos.[26] Su libertad, pues, no está reñida con el natural acoplamiento de su conducta a la línea normativa que le indica su clara conciencia de una Ley vigente en y sobre todas las cosas. Por eso, la libertad coincide con la veracidad y debe identificarse asimismo, con el Logos universal, si se recorre la senda de la Justicia. La sabiduría consiste en "...decir la verdad y escuchándola obrar según su naturaleza" (B 112). Cuando sirve a la Verdad de la φύσις el hombre está ejercitando reflexiva y responsablemente su libertad.

En el cuadro coherente de principios morales del efesio surge, sin embargo, un elemento menos emancipado de lo que podía esperarse de la tradición cultural. Heráclito exalta la gloria imperecedera obtenida por méritos guerreros: "Los mejores prefieren una sola cosa a todo: la fama eterna a lo perecedero" (B 29), "A los caídos en la guerra honran dioses y hombres".[27]

---

[25] Cfr. B 118.

[26] Cfr. B 1, B 2, B 41 y B 72 especialmente.

[27] B 24. 6. Cfr. también B 25; y B 136.

No deja de sorprender la admiración por los ideales de la vida heroica en un pensador empeñado en un enfrentamiento "racional" y "crítico" (por tanto renovador) con la realidad. Sin embargo, puede comprenderse de un modo consistente este rasgo arcaizante de su doctrina, si lo ponemos en contacto con un concepto fundamental: la guerra como expresión de la unidad dinámica del cosmos.[28] La guerra es, en efecto, lo común y lo justo, el símbolo de la necesidad "lógica" que "reina" sobre las cosas. De su acción directiva dependen todos los aspectos de la realidad. Por consiguiente, también en el plano de lo moral preside los designios del hombre sin menoscabar por ello su iniciativa, como lo prueba el hecho de que en el curso del combate se decide el futuro status de dignidad personal de los litigantes.[29]

Ya se ha dicho que la conducta del hombre está regida en Heráclito por la misma idea central de todo su pensamiento: la Razón como unidad. Aquí se presenta como Justicia, como Verdad. Sin embargo, Heráclito rechaza la división bien-mal como criterio moral. No puede existir el mal dentro de una concepción donde la naturaleza misma encarna el valor supremo. Sólo la falta de un recto conocimiento hace que se confunda el mal con el momento o cualidad opuesta a lo que la sensibilidad o la opinión considera positivo, deseable. Sólo una deficiente comprensión de la unidad dialéctica de los procesos naturales conduce a calificar en términos negativos algún mo-

[28] K. Axelos señala a este respecto: "Ceux qui succombent au cours d'une guerre méritent d'être tout particulièrement honorés, car ils sacrifient leur vie pour défendre leur cité et la loi. La cité est la forme qui englobe la vie publique et privée des Grecs. Si la guerre est universelle, la cité est également commune à tous et elle exprime le logos universel". "Héraclite et la philosophie", pág. 152.

[29] B 80: "Es necesario saber que la guerra es común y la justicia discordia, y que todo acontece por razón de discordia y necesidad". B 53: "La guerra es el padre de todas las cosas, el rey de todas las cosas, y a unos ha nombrado dioses y a otros hombres, a unos los ha hecho esclavos y a otros libres".

mento aislado de la existencia. Pero, una vez más, se trata de una actitud propia de los dormidos, de los ignorantes, de todos aquellos que se resisten al asentimiento pleno de la racionalidad inmanente. El sabio, el hombre consciente, vive todo lo negativo como un tránsito, como un momento de la incesante transformación del cosmos: "el bien y el mal son una sola cosa..." (B 58). Y si pudiéramos instalarnos en una posición supraindividual, si nos cupiera la posibilidad de contemplar unitariamente el cosmos, advertiríamos que no existe oposición alguna entre el bien y el mal, sino que, en rigor, todo se reduce a ser una expresión distinta de lo mismo: "Para Dios todo es bello, bueno y justo; los hombres en cambio consideran unas cosas injustas y otras justas (B 102).[30]

Nos encontramos, en resumen, frente a la primera manifestación de una ética intelectualista, donde el obrar moral se define por su armonía con la naturaleza racional de la realidad. El principio de que la conducta humana se halla indisolublemente ligada a los designios que rigen la marcha del mundo, y el hecho de que esta relación imponga un carácter racionalista a la actividad práctico-teórica, se perfilará en la filosofía posterior a Heráclito como un modelo ético de singular importancia. Demócrito, Sócrates, la escuela cínica y la Stoa, son una buena prueba.

---

[30] En definitiva, el par de contrarios bien-mal representa en Heráclito un ejemplo más de la oposición antagónica propia de los procesos reales, y una muestra especialmente significativa de la relatividad de los juicios humanos, de las conveniencias particulares o de las sensaciones pasajeras: "La enfermedad hace agradable y buena la salud, el hambre la saciedad, el cansancio el descanso" (B 111). Cfr. también B 9, B 13, B 37 y B 61 entre otros. Por otra parte, no creemos que esta "abolición" del mal en Heráclito sea comparable a las concepciones correspondientes de San Agustín o Leibniz, como sugieren ciertas interpretaciones saltándose muchos factores indispensables para establecer el parangón.

La actitud de Heráclito frente al problema de la forma política de gobierno constituye una de sus facetas más controvertidas. En numerosas ocasiones proclama su preferencia por el régimen aristocrático, su apoyo total a los "mejores", que son siempre "los menos". Si se tomase al pie de la letra alguno de sus fragmentos su ideología podría calificarse de totalitaria: "Uno solo vale para mí por diez mil, si es el mejor" (B 49), "Ley es también seguir la voluntad de uno solo" (B 33).[31]

Pero el estilo aforístico de Heráclito puede inducir a error, o al menos, a agudizar intempestivamente sus ideas. Su pensamiento político, como todas las partes de su doctrina, tiene su fundamento en el concepto de Logos. Éste, la razón, es, como ya sabemos, lo común. Y no deja de ser significativo que la ley, suprema instancia a la que deben obediencia y colaboración los ciudadanos, se caracterice también por su índole "común". Como se advierte en el fragmento 33, arriba citado, Heráclito siente una especial veneración por la ley de la polis a la que considera centro y baluarte de la cohesión ciudadana. "Es necesario que el pueblo luche por la ley como por las murallas de su ciudad" (B 44). El concepto de ley y la exaltación de la valía personal son los ejes del pensamiento político heraclíteo. Ambos funcionan al unísono y confluyen en una instancia superior: la Razón común. La valía personal consiste precisamente en la comprensión adecuada de la Ley y ésta, si es justa, ha de coincidir necesariamente con la Razón universal.

Este engranaje conceptual, que hace de las ideas políticas de Heráclito algo más complejo de lo que con frecuencia se estima, aparece claramente expresado en el fragmento 114. El texto, sin duda central en el asunto que nos ocupa e indispensable para la comprensión de Heráclito, dice así: "Es necesario que los que hablan con inteligencia se hagan fuertes con lo que es común (τῷ ξυνῷ) a todos, como la ciudad con la ley y aún

---

[31] Cfr. también B 29, B 121, B 104.

más fuertes; pues todas las leyes humanas se nutren de una sola ley divina, pues ésta manda (κρατεῖ) cuanto quiere y es bastante para todos y llega aún más allá".[32]

Así, pues, la legalidad política, como toda norma humana, debe su validez a la correspondencia con "la única ley divina" entendida como una racionalidad universal. Esto puede complicar la tradicional imagen aristocrática de Heráclito. La "Ley", como la Razón, pertenece a todos los hombres. Es común.[33] Pero, y esto es lo decisivo, Heráclito aún no está en condiciones de distinguir entre ley divina y ley positiva. Por ello, el hecho de que —para él— la experiencia demuestre que pocos hombres hacen uso de ese don intelectual que la naturaleza les ha otorgado —y de un modo paralelo, en el plano de lo político, pocos ejerciten rectamente la sabiduría—,[34] no autoriza a afirmar que del pensamiento de Heráclito se derive necesariamente la defensa de un régimen antidemocrático. A la luz del conjunto de sus fragmentos parece, más bien, que se limita a aceptar la eviden-

---

[32] Algunos tratadistas han considerado que este fragmento (donde aparece por primera vez en la filosofía griega el concepto de "νόμος") iguala en importancia a B 1 y B 2, y que debería colocarse entre ambos en tanto que al introducir el criterio de "lo común" y la obligación de seguirlo, establece el puente entre esta noción y el Logos general. Cfr. Mondolfo: "Heráclito", págs. 201-202. También B 23 ("No conocerían el nombre de la Justicia si no hubiese estas cosas") se refiere, según las interpretaciones de Zeller y Kirk, a las leyes humanas —supuestamente aludidas por "estas cosas"— como dependientes de la Ley divina o Justicia. Sin embargo, este fragmento 23 es uno de los más discutidos y sobre él se han mantenido todo tipo de opiniones.

[33] Cfr. B 2, B 41, B 113, B 116.

[34] En este sentido se puede establecer un paralelismo entre los "dormidos" (B 2, B 89, etc.) o "ignorantes" (B 1, B 34) que no quieren o no aciertan a comprender la estructura racional del mundo (B 17), y "la mayoría de los hombres" que, también en las cuestiones públicas, no "saben hablar con inteligencia" (B 114). Se trata, indiscutiblemente, de las mismas personas proyectadas en cada caso sobre diferentes planos. A la inversa, la misma identidad puede predicarse de los hombres "sabios", "conscientes", que son también los únicos capacitados para ejercer lícitamente funciones sociales dirigentes.

cia de que sólo una minoría consciente está en condiciones de defender la ley. De la misma manera que el sabio toma conciencia de la estructura unitaria del cosmos, el buen gobernante se apercibe de la universalidad de la procedencia suprema de los intereses a gestionar. Los muchos, la mayoría queda descalificada, no por su número ni por su rango social, sino por su incapacidad. Y esta incapacidad radica precisamente en perderse entre fines particularizantes, desaprovechando la posibilidad natural de "pensar bien" (σωφρονειν). Según esto, "los pocos", o el "único" gobernante, reciben la autoridad a cambio de sus "justos" servicios a la comunidad.

Resulta, pues, justificado atribuir a Heráclito un espíritu antidemocrático, en base, sobre todo, a sus denuestos para con la masa. Sería pueril ignorar el sentido elitista, la orgullosa afirmación del individuo, de las consideraciones políticas de Heráclito y menospreciar el valor de su postura y praxis personales, en franca contradicción con todas aquellas afirmaciones que, como hemos visto, promueven y justifican la cohesión social de la polis. Tras una reflexión atenta de *todos* los fragmentos heraclíteos —y no exclusivamente de los considerados "políticos" desde los tiempos de Diógenes Laercio—, se impone, pues, el reconocimiento de que Heráclito mostró una viva antipatía por la democracia directa, a la que consideraba inferior, como forma de gobierno, a la oligarquía intelectualmente seleccionada. Pero, junto a esto, es preciso reconocer también que existe una alternativa de interpretación distinta de la que confina a Heráclito a las posiciones más recalcitrantemente reaccionarias.[35] En este sentido, admitir la complejidad de su pos-

[35] Cfr. por ejemplo, K. Popper: *La sociedad abierta y sus enemigos*, págs. 17-18, donde se juzga "una casualidad" que ciertos fragmentos de Heráclito —como el 44— ofrezcan una apariencia democrática o de respeto a la comunidad. Frente a este tipo de interpretación K. Axelos ha señalado, a nuestro juicio acertadamente, que no puede aceptarse un análisis sociológico del pensamiento político de Heráclito realizado sobre el supuesto simplista y anacrónico de que significa "una reacción de los aristócratas contra la acción revolucionaria del proletariado

tura implica afrontar cierta dosis de ambigüedad difícilmente decidible, o incluso contradictoria, pero en ningún caso debe servir como plataforma para acusaciones extremadas o para intentos de justificación ideológica. Las tesis unilaterales en una o en otra dirección exceden el contenido efectivo en los textos existentes y se fraguan, por lo tanto, al calor de hipótesis, supuestos o convicciones extrañas a ese material objetivo.

4. Vertiente teológica.—La divinidad

Varios fragmentos de Heráclito hacen referencia a "lo divino" y justifican que, desde antiguo, se considere teológica al menos una parte importante de su obra.[36]

---

griego" (o. cit. págs. 154-155). Por su parte, Vernant sugiere algunas ideas que permiten sostener una interesante teoría, según la cual las afirmaciones de Heráclito se apartan de cualquier modelo aristocrático o al menos no se atienen estrictamente a él. Vernant observa que "logos", en la segunda mitad del siglo VI a. C. significa "palabra" y que, por tanto, es, entre otros valores del término, el vehículo de discusión abierta en la asamblea. Otro aspecto del Logos, lo común, es para los griegos de la época de Heráclito, la expresión que designa el dominio público. Es τὰ κοινά, lo que es común a todos, lo que se refiere a los asuntos públicos: "El logos, instrumento de estos debates públicos, toma entonces un doble sentido. Es de una parte la palabra, el discurso que pronuncian los oradores en la asamblea; pero es también la razón, esta facultad de argumentar que define al hombre en tanto que no es simplemente un animal, sino como "animal político", un ser dotado de razón". (O. cit., pág. 190). ἐν κοινῷ, que tiene una significación política (volver público, poner en común) tiene un sinónimo cuyo valor espacial es evidente: ἐν μέσῳ (situado en el centro, colocado en el medio); apunta, pues, a la discusión pública y colectiva en el ágora. Esta conexión con el pensamiento político —sigue argumentando Vernant— comienza en Anaximandro, en quien la concepción geométrica del universo y la centralidad y reposo matemáticos de la tierra, se corresponde con la organización del espacio urbano (ágora central) y la democratización de la polis (en el ágora se debaten públicamente los asuntos colectivos, de igual a igual). (O. cit., págs. 189-194).

[36] Los textos más claros en este sentido son B 30, B 32, B 41, B 50, B 53, B 67, B 78, B 79, B 83, B 86, B 102 y B 114.

El dios heraclíteo no es personal ni se inscribe en el marco de los cultos politeístas de la época. Las expresiones que lo designan se utilizan con carácter abstracto. Los dioses tradicionales quedan alejados y por debajo de la acción decisiva de "lo divino". En contra de las antiguas teogonías, el mundo no debe nada a sus acciones concretas, pues "no lo ha hecho ninguno de los dioses ni de los hombres" (B 30).[37] Por el contrario, son los dioses quienes tienen su origen en la continua transformación dialéctica de la realidad. La guerra, "padre de todas las cosas", "ha nombrado (ἔδειξε) dioses a unos y hombres a otros, a unos los ha hecho (ἐποίησε) esclavos y a otros libres" (B 53). Existen dioses, pues Heráclito no podía dejar de ser politeísta en su vida cotidiana, pero sólo constituyen un producto más del proceso natural que rige todo el cosmos. Se explica así que Heráclito dude en identificar el cosmos con Zeus,[38] pues para él es secundaria su personalidad individual y fundamental, en cambio, su naturaleza divina, desprendida de formas y acciones particulares o antropomórficas.

Dios significa para Heráclito la expresión de la legalidad inmanente de las cosas que funcionan a base de oposiciones y que las comprende a todas en su unidad. Dios es la naturaleza, la ley que nutre cualquier ordenación, el máximo exponente de la Razón universal, el principio subyacente a todos los cambios. Algo, por lo tanto, que está por encima —a nivel estructural— de los acontecimientos fácticos y relativos.[39]

---

[37] Tampoco es útil —ni siquiera inteligente— convocar su ayuda mediante ritos, sacrificios u otras prácticas convencionales de la religión popular (cfr. B 5).

[38] B 32: "Una sola cosa, lo sabio (τὸ σοφόν) no desea y desea llevar el nombre de Zeus".

[39] Son muy reveladoras las palabras con que se presenta el elevado concepto de lo divino. Además del ya comentado fragmento 114, los textos que más directamente se refieren al tema son los siguientes; B 67, B 78 ("La especie humana no tiene conocimiento pero la divina lo tiene"); B 83 ("El más sabio de los hombres ante Dios parece un mono en sabiduría, belleza y todo lo demás y B 102 ("Para Dios todo

Lo divino es, pues, un concepto que sobrepasa esencialmente las connotaciones religiosas, y cobra un valor inmanente y desacralizado.[40] En rigor, no se puede decir que esto sea nuevo en la filosofía griega, pues ya se ha visto el sentido "teológico" de la especulación milesia, del que es una buena muestra el pasaje aristotélico de la *Física* en el que se califica como τό θεῖον al ἄπειρον de Anaximandro de un modo que sugiere la inclusión de sus compañeros de escuela.[41] Pero en Heráclito esta tendencia a identificar la divinidad abstracta con el orden natural, con la naturaleza misma en su conjunto alcanza un desarrollo y una explicitación evidentes.

Basándose en los fragmentos teológicos de Heráclito y otorgándoles un especial significado, W. Jaeger ha elaborado, en este sentido, una notable interpretación de su pensamiento que tiene su centro en la consideración de lo divino.[42]

Para Jaeger, Heráclito debe entenderse como expresión del renacimiento religioso experimentado en los últimos decenios del siglo VI a. C. y los primeros del siguiente. El pensador de Éfeso supone, según esta visión, el intento de instaurar una nueva interpretación de la existencia, llevando así a las últimas consecuencias el sentido de la reflexión milesia sobre la naturaleza.[43] Se trataría de sacar las conclusiones que se derivan para

---

es bello, bueno y justo, pero los hombres consideraron unas cosas como justas y otras como injustas").

[40] En este punto hay que insertar el desprecio de Heráclito por los cultos y ritos sagrados a los que fustiga con su habitual crudeza. Cfr. B 5, 15, B 68, 69.

[41] Aristóteles: *Física* 203 b 6 ss. El razonamiento con que Aristóteles presenta la validez de lo ἄπειρον se basa en probar el carácter de principio, y es válido, por lo tanto, para fundamentar las doctrinas de Tales y Anaxímenes.

[42] Cfr. *Paideia*, págs. 175-180 especialmente; *La teología de los primeros filósofos griegos*, págs. 111-128 y el ensayo "Praise of Law: The Origin of Legal Philosophy and the Greeks", en *Interpretations of Legal Philosophy: Essays in honor of Roscoe Pound* (Nueva York, 1946, págs. 359 y ss.).

[43] Jaeger: *La teología*..., pág. 112.

el hombre, en el terreno no científico, de sus predecesores jonios.[44] El fuerte espíritu profético, incluso místico de Heráclito favorecería esta nueva inflexión —siempre según Jaeger— que toma la filosofía, determinada además por otros factores no estrictamente individuales, como el antes citado renacimiento religioso. Heráclito supone, en resumen, una síntesis de "la oposición del pensamiento cosmológico y el pensamiento religioso del siglo VI superada y reducida a unidad".[45] La interpretación jaegeriana se puede caracterizar sumariamente en los siguientes puntos:

1. El tema de Dios es el fondo radical del sistema heraclíteo. Es la dimensión sustentante, el núcleo que permite explicar todos los ángulos de su difícil discurso y la aportación decisiva de su pensamiento.[46]

2. El conjunto de los escritos heraclíteos tiene una triple motivación. Los aspectos cosmológico, político (ético o antropológico) y teológico están íntima e indisolublemente entrelazados en Heráclito. Por tanto, no se le puede entender como un cosmólogo, ni como un ético o teórico de la política, aunque se admita la importancia de esas facetas de su pensamiento.[47]

---

[44] Jaeger: *La teología*, págs. 111-112.

[45] "Paideia", pág. 180.

[46] "La Teología...", págs. 118, 121, 234 notas 41 y 42. Jaeger se apoya sobre todo en B 41, B 67, B 108, y B 114, y también, pero en tono menor, en B 28, B 32, B 64, B 70, B 78, B 79, y B 83.

[47] Jaeger expresa esta idea con la famosa imagen de los círculos concéntricos: "La filosofía del hombre de Heráclito es, por decirlo así, el más interior de los círculos concéntricos, mediante los cuales es posible representar su filosofía. Rodean al círculo antropológico, el cosmológico y el teológico. Pero no es posible separar estos círculos. En modo alguno es posible concebir el antropológico independientemente del cosmológico y del teológico. El hombre de Heráclito es una parte del cosmos. Como tal se halla sometido a las leyes del cosmos igual que el resto de sus partes. *Paideia*, págs. 179-180.

3. En consecuencia, tampoco debe exacerbarse unilateralmente el sentido teológico de su doctrina, a pesar de considerarlo el más característico.[48]

4. En la doctrina de la unidad de los contrarios —central en el pensamiento de Heráclito— resultan especialmente patentes las relaciones entre los distintos lados de su filosofía.[49]

5. Esta teoría de la unidad dialéctica de los procesos naturales supone la primera explicación detallada del contenido de la ley, orden o regularidad cósmica en la filosofía griega.[50]

6. El hombre no es un mero testigo de los procesos objetivos del mundo —como en la especulación milesia—, sino parte fundamental en ese mecanismo. Es depositario del Logos y puede elevarse a través de él al conocimiento de la verdad absoluta. Por primera vez la filosofía es al mismo tiempo antropología".[51]

7. El sentido trascendente y espiritualista del sistema heraclíteo, así como su vinculación con el movimiento milesio del que puede suponerse corolario, hacen que pueda calificarse de verdadera "religión cósmica".[52]

---

[48] "No tenemos en realidad razón alguna para considerar la teología de Heráclito como una parte separada de sus enseñanzas. Más bien hay que concebirle como formando con la cosmología un todo indivisible, incluso si ponemos el centro de gravedad del lado teológico." *La Teología...*, pág. 119.

[49] *La teología...*, pág. 119.

[50] Idem, págs. 117-118, 128.

[51] *Paideia*, págs. 175-177.

[52] Este es, sin duda, el aspecto más discutible de la interpretación de Jaeger, que sorprende en ocasiones por lo aventurado de sus juicios: "El logos de Heráclito es el espíritu como órgano del sentido del cosmos" (Paideia, 178). Véase también la atrevida conclusión con que cierra en esta misma obra el estudio de Heráclito: "Así, la oposición entre el pensamiento cosmológico y el pensamiento religioso del siglo VI aparece en la síntesis de Heráclito —que vive ya en el umbral de la centuria siguiente— superada y reducida a unidad. Hemos observado ya que la idea del cosmos de los milesios era mejor una norma del

Lo más acertado de esta interpretación teológica consiste, sin duda, en subrayar la unidad del mensaje de Heráclito y la cohesión que impera en todas sus partes. Es, en efecto, una afortunada observación, la que muestra los distintos valores que componen el significado universal del Logos: carácter común, normatividad ético-social, ley cósmica, expresión de la divinidad, etc.

Sin embargo, carece, a nuestro juicio, de justificación poner el acento de un modo decisivo en la significación divina de ese Logos unitario. La unidad de la φύσις puede apoyarse con la misma o quizá con mayor legitimidad sobre la Razón que permite al hombre alcanzar la sabiduría, y rige hasta los últimos acontecimientos del mundo.

Igualmente parece estar fuera de lugar en el análisis de Jaeger el encasillamiento de Heráclito en el movimiento religioso del siglo VI atribuyéndole una actitud profética, apostólica, de renovación interior y construcción de un nuevo tipo de existencia. Si, como hemos visto, es cierto que lo humano ocupa un importante lugar en el efesio, pues es el primero que se ocupa de los aspectos subjetivos del conocimiento (valoración del hombre, autoconocimiento, aspecto moral del Logos, etc.), no es, en cambio, ni mucho menos evidente que pueda verse en él al instaurador de una "religión cósmica". El pensamiento de Heráclito no es una religión aunque se presente salpicado de máximas morales, consejos éticos y alusiones a la divinidad.

Si la interpretación teológica vale para investigar el período jonio de la filosofía es, en contra de lo que hace Jaeger, en tanto que se aplique de forma distinta a los milesios y a Heráclito. Si los milesios identificaban la φύσις con lo divino era porque, de una manera vaga e imprecisa, aún asociaban la incipiente

---

mundo que una ley de la naturaleza en el sentido moderno. Heráclito eleva éste su carácter, mediante su nomos divino, a la categoría de una religión cósmica, y funda en la norma del mundo la norma de vida del hombre filosófico" (Paideia, pág. 180). Cfr. también "La teología...", págs. 111-112.

estructura racional del cosmos que acababan de descubrir con el poder suprahumano de las antiguas divinidades, ahora desleídas y "absorbidas" por la materia y sus regularidades. El proceso de laicización de lo religioso, acorde con la progresiva racionalización del conocimiento, alcanza un desarrollo mucho más avanzado en Heráclito. Como el propio Jaeger observa, Heráclito aprovecha la imagen ordenadora de la Diké anaximándrica para llevarla a sus últimas consecuencias y convertirla en ley suprema, en ley divina.[53] Pero al mismo tiempo, llena de contenido racional la forma de lo divino.[54] La ley divina es la racionalidad estructural del cosmos. Supone un orden vacío en sí mismo de religiosidad. Apunta a un curso legal e inmanente, puramente físico. Jaeger, que acierta en muchos de los análisis y observaciones parciales, se deja llevar de un impulso reductivo y confunde la forma mística religiosa (posiblemente un residuo o un condicionamiento cultural o lingüístico) o escatológica de algunos fragmentos de Heráclito con el contenido fundamentalmente racional y secularizado de su doctrina.

De cualquier forma la interpretación de Jaeger es particularmente interesante porque revela algunos aspectos fundamentales de Heráclito, poniendo de manifiesto su importancia. Aspectos que puede cifrarse en:

a) La presencia de lo divino en su pensamiento.

b) La unidad de ese pensamiento.

c) La vinculación con la filosofía milesia.

d) El sentido hondamente racional de sus conclusiones.

El hecho de que Jaeger no alcance a conciliar estos factores, y los desvirtúe al subordinarlos a un más que dudoso "espíritu

---

[53] Frente a la interpretación antiteológica de Gigón que ve el tema de lo divino como un elemento extraño (tomado arbitrariamente de Jenófanes) en el pensamiento de Heráclito, Jaeger sostiene tajantemente su profunda raíz milesia y su significación convergente: "La teología...", pág. 236, nota 55; cfr. también págs. 117-118.

[54] Idem, pág. 128.

religioso", no debe minimizar en absoluto el valor concreto de su investigación.

La Razón como unidad universal

Podríamos decir, resumiendo, que el pensamiento de Heráclito tiene su centro en el concepto de Razón. La Razón es el principio del devenir universal: "Lo gobierna todo por medio de todo".[55] Es la "Verdad" (ἀλήθεια) que el hombre debe "escuchar" y obedecer.[56] Representa, por lo tanto, el más alto objeto de conocimiento, y la más firme guía de conducta para el hombre. Es la "ley" (νόμος) (B 114) en su más amplio y radical sentido. Su poder se extiende por doquier. Es lo "común", la norma que vale y afecta universalmente, tanto en el campo del conocimiento como en el dominio de las relaciones interpersonales.[57]

Pero hasta aquí Heráclito no ha ido mucho más allá de insistir en un orden universal, ya prefigurado en Tales y rotundamente afirmado por Anaximandro. Es precisamente contrastando sus ideas con las de éste último cuando su originalidad se revela más clara y profunda. Heráclito *explicita* el contenido de esa "Ley-Razón divina-Verdad" meramente señalada por Anaximandro. En el preciso descubrimiento de su estructura y función radica la importancia decisiva de su doctrina. La Razón es, sobre todo, unidad. Fluyente unidad de contrarios. Tensa armonía de opuestos. Y en este sentido hay que entender las tan repetidas metáforas del arco, la lira, el río y, en general, sus numerosas alusiones a cualquier par de conceptos o fuerzas opuestas[58] cuya profunda significación sólo puede captarse desde esta perspectiva global, macrocósmica.

---

[55] B 41. Cfr. también B 46: "Se apartan de aquella Razón que todo lo gobierna..."

[56] Cfr. B 112.

[57] Cfr. B 1, B 2 y B 114.

[58] Saciedad-hambre, invierno-verano, guerra-paz (B 67), convergente-divergente, consonante-disonante (B 10), camino recto-camino curvo (B 59), bien-mal (B 58), etc.

VI. Balance general de la filosofía jonia

A lo largo de las doctrinas de los cuatro jonios puede apreciarse un claro proceso de especificación en los temas y en la actitud adoptada ante ellos, a través del cual se perfila el significado de la nueva actividad filosófica frente a los saberes precedentes. Si partimos de la φύσις como realidad total, abarcante, en la que se proyecta la mirada del pensador y estimula su explicación-respuesta, se ha de convenir en que, desde la primitiva y cuasi mítica visión de Tales, a la sombría, pero más fundada solución de Heráclito, la línea argumentativa ha ganado coherencia. Sin desaparecer la huella de un simbolismo mítico (alma inmortal, eterno retorno, etc.), encontramos en Heráclito una explicación "racional" —en términos relativos, por supuesto— de las dimensiones dinámica, ontológica y religiosa, implícitas en el concepto de naturaleza. El orden coherente del cosmos, representado por la Justicia en Anaximandro, toma una consistencia definida: es Logos, Razón, Unidad. El plano fenoménico queda ajustado a ese núcleo fundamentante como su expresión móvil y cambiante, neutralizada por el equilibrio de los contrarios cuando se adopta la perspectiva del Logos. En cualquier caso, ya no es mero desorden, o descarnada manifestación de la finitud perecedera. La instancia ética de la realidad se ve reforzada por el carácter de ley divina que le asiste (un paso más que el simple τὸ θεῖον anaximándrico), y por el hallazgo de un camino de comunicación entre el individuo y el Todo a través de un alma de hechura material semejante

al Logos. Quizá sea en este último plano antropológico donde se aprecie un progreso más vivo e incluso alguna novedad rigurosamente original. El hombre tiene ya un "interlocutor" definido en el seno antes indistinto y proteico de la φύσις. El hombre puede conectar, gracias a su propia porción de Logos, con la regularidad universal. El alma de Heráclito es un concepto más avanzado que el πνεῦμα καί ἀήρ de Anaxímenes. Es fuego dotado de cierta inmortalidad; como encarnación del movimiento puede revestir fielmente el carácter de principio rector del hombre. Con ello, el concepto de alma ha ganado una racionalidad de que estaba exento en las primitivas representaciones órficas u homéricas que le sirvieron de origen, y ha conseguido, además, fijar la atención filosófica (pues lo había descubierto antes la poesía arcaica) en un tema hasta entonces prácticamente inadvertido: la propia presencia del hombre y su papel en el cosmos.

Este apresurado bosquejo de los jonios no pretende, sin embargo, trazar una imagen "continuista" a ultranza de sus respectivas aportaciones. Es más que dudoso que Heráclito pretendiera "seguir" a sus precursores de Mileto. De hecho, su escaso interés científico, y sus casi nulas dotes para la observación de la naturaleza, evidencian claramente un propósito distinto. Pero a pesar de su diferente orientación, se encuentra en el mismo marco de problemas, desarrollándolos según sus preferencias —preferencias no exentas de coerción político-social, ni de las limitaciones propias de un lenguaje pre-científico con el que había de operar.

BIBLIOGRAFÍA ADICIONAL A LA CITADA EN PÁGINAS ANTERIORES

BALLAUFF, TH.: "Vom Ursprung. Interpretationen zu Thales' und Anaximanders Philosophie". *Tijdschr. v. Philos.*, 1953.

CLASSEN, C. J.: "Anaximander". *Hermes*, 1962.

CORTE, M. DE...: "Mythe et Philosophie chez Anaximandre". *Laval Théologique et philosophique*, 1958.

CROISSANT, J.: "Matière et changement dans la physique ionienne". *L'antiquité classique*, 1944.

DÖRFLER, J.: "Die kosmogonichen Elemente in der Naturphilosophie des Thales". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1912.

———: "Ueber den Ursprung der Naturphilosophie Anaximanders". *Wiener Studien*, 1916.

GOTTSCHALK, H. B.: "Anaximander's Apeiron". *Phronesis*, 1965.

HÖLSCHER, U.: "Anaximander und die Anfänge der griechischen Philosophie". *Hermes*, 1953.

KAHN, C. H.: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Nueva York, 1960.

KIRK, G. S.: "Some problems in Anaximander". *Classical Quarterly*, 1955.

LOENEN, J. H.: "Was Anaximander and evolutionist?" *Mnemosyne*, 1954.

MADDALENA, A.: *Sulla cosmologia ionica de Talete a Eraclito*. Padua, 1940.

SCHWABL, H.: "Anaximander". *Archiv für Befriffsgeschichte*, 1964.

SECCIÓN SEGUNDA

DESPLIEGUE DEL PENSAMIENTO PRESOCRÁTICO

I. Consideraciones preliminares

por Fernando Montero

La agrupación de los Presocráticos en dos secciones obedece a motivos concernientes a la índole de sus doctrinas más que a razones cronológicas. Aunque, en conjunto, los que ahora se va a considerar pertenecen a una etapa posterior, hay que tener en cuenta que tanto Pitágoras, Jenófanes como Parménides fueron ligeramente anteriores o contemporáneos de Heráclito. Por otra parte, Empédocles, Anaxágoras, los Pitagóricos, Zenón de Elea, Melissos, Leucipo y Demócrito fueron contemporáneos o posteriores a Sócrates y los Sofistas. Por consiguiente, se reúne en esta sección a un grupo de pensadores que sólo muy vagamente puede ser considerado cronológicamente intermedio entre los filósofos de la Jonia y los que formaron el grupo de Sócrates y los Sofistas. Sin embargo, mantenemos la titulación de "Presocráticos" para los que ahora se va a estudiar, en tanto que alude a la peculiaridad de su pensamiento que, independientemente de la consideración cronológica, representa un modo de hacer Filosofía contrapuesto al que caracterizó a Sócrates y a los Sofistas. Si la Filosofía griega posterior pudo recuperar problemas y determinadas teorías de estos Presocráticos (y en verdad su influencia fue decisiva para el curso ulterior del pensamiento griego), tuvo que hacerlo contando con el giro filosófico impuesto por Sócrates y los Sofistas, de modo que la Filosofía del siglo IV y de los siguientes fue en cierta medida una síntesis de todos estos movimientos desarrollados en el V.

Conviene también advertir que la inclusión de Heráclito en el primer grupo de Presocráticos y de Pitágoras o Jenófanes en el segundo es discutible. Si es cierto que aquél puede ser incluido en el primer grupo, pues vivió en el ámbito jónico y su doctrina se encuentra alineada en la concepción de la φύσις que es propia de los Milesios, también es cierto que ofrece una madurez sistemática que se aproxima a la del segundo; sin contar con que acentúa la contraposición entre la persistencia del orden oculto del Universo y la mutabilidad de sus aspectos visibles de modo similar a como lo hacen los autores de este segundo grupo. En cambio, Pitágoras y Jenófanes figuran en él porque desplegaron su actividad en la misma zona geográfica que los otros pensadores que hemos agrupado con ellos y porque de alguna forma pueden ser considerados como precursores directos de alguno de ellos, aunque carezcan de su madurez filosófica.

Por consiguiente, la consideración de los autores que se va a examinar en esta sección debe estar al tanto de estas irregularidades y debe prescindir del supuesto de que constituyen un grupo enteramente homogéneo. A pesar de lo cual, y contando con esas salvedades, puede decirse que ofrecen en conjunto ciertos rasgos que justifican su inclusión en la segunda sección de los Presocráticos. La forma de realizar la Filosofía los pensadores que vamos a examinar en ella difiere en lo esencial de la que caracterizó a sus precursores por una mayor rigorización del orden racional que atribuyeron al Universo, del despliegue discursivo de las doctrinas que dieron cuenta de él. Esto supone un desarrollo explícito de los principios formales captados por el puro pensamiento y una prolijidad en la interpretación de las cosas que supera ampliamente la que registran los escasos textos que nos han quedado de los pensadores examinados en la sección anterior. Con ellos la filosofía desciende a detalles que no fueron tenidos en cuenta anteriormente y los enlaza en una visión de conjunto más rigurosa. Pero, de esta forma, dan un paso importante en su separación de las creencias y opiniones propias de la mayoría de las gen-

tes: acentuando la tendencia ya iniciada por Anaximandro y Heráclito, los pensadores que ahora se va a examinar, proponen unos principios que difieren profundamente de lo que percibimos ingenuamente de las cosas. Si ya el ἄπειρον de Anaximandro o *lo uno* de Heráclito fueron principios que no se dan en una experiencia vulgar, menos lo son el Dios de Jenófanes, *lo ente* de Parménides, el número de los Pitagóricos o el átomo de los Atomistas. Y aunque los llamados Pluralistas vuelven aparentemente a conceptos extraídos de la experiencia, presuponen una Ontología (la de Parménides) que en modo alguno se deja ver en la realidad percibida. Ahora bien, si todo ello supone una mayor contraposición entre los principios ocultos y lo que aparece primariamente en las cosas, también obliga a una mayor precisión entre las conexiones lógicas que median entre esos principios y los aspectos elementales de la realidad. La Filosofía se consagra así a una doble tarea: la fijación estrictamente racional de esos principios y la interpretación de lo que aparece, de acuerdo con las exigencias impuestas por aquéllos. Todo lo cual impone la consecuencia de que la Filosofía deba ser una crítica de las concepciones vulgares (entre otras las religiosas) que no se acomoden a esa drástica revisión del sentido de la realidad: frente a las opiniones dominadas por la costumbre y que se someten al azar o a un Hado misterioso, impondrá el encadenamiento necesario de las cosas regido por principios insoslayables.

Con todo ello, también prolongando la iniciada por Anaximandro y Heráclito, se despliega una Filosofía que afirma la existencia de un orden estable oculto por las vicisitudes azarosas y trágicas que dominan en la vida cotidiana. No es aventurado suponer que con sus doctrinas estos pensadores satisfacían la necesidad de contar con un destino que diera sentido a su existencia frente a lo que parecía ser un círculo doloroso de nacimientos y muertes al que todo quedaba sometido. Se puede aventurar que ello constituyó la respuesta al reto deparado por un período de la historia del mundo helénico en el que la violencia de las guerras y de las luchas políticas

imponía un signo de crisis vertiginosa a toda la realidad. Si es cierto que el pensamiento griego manifestó desde sus primeras creaciones en la prosa de Hesíodo o en la poesía lírica de Arquíloco y Semónides de Amorgo o en los aforismos de Teognis un acentuado pesimismo, éste queda ahora realzado, pero también compensado, mediante la contraposición entre la realidad inmediata de nuestras experiencias sometidas a la destrucción y a la muerte, y la estabilidad serena de las últimas dimensiones de esa misma realidad. La Filosofía se constituye así en el testimonio de una sociedad que, mientras se precipita en un caos de guerras y revoluciones, confía en una armonía oculta que se impondrá como restauración de un orden quebrantado por los acontecimientos actuales.

La diversidad cronológica y geográfica de los autores que se va a considerar no permite simplificar las circunstancias en que se constituyó su pensamiento. La mayor parte de ellos vivió en la Magna Grecia, pero Demócrito habitó Abdera, en la Tracia; y si Anaxágoras nació en la ciudad jónica de Clazómene, residió largo tiempo en Atenas. Llenan un amplio período que cubre todo el siglo V y se prolonga hasta la primera mitad del IV: Demócrito murió en el año 370 y los Pitagóricos alcanzaron su máximo desarrollo en tiempos de Platón. Ahora bien, en cualquiera de esos lugares y a lo largo de esos 150 años, el mundo helénico se vio conmovido por las mayores violencias que registra su historia hasta su incorporación al Imperio Romano. De una parte, la Magna Grecia constituía un conjunto de ciudades de reciente creación (Elea, por ejemplo, fue fundada por emigrantes jónicos después de la batalla de Alalia, que los focenses perdieron en el año 535), sometidas a los riesgos que provenían de unos vecinos que a duras penas aceptaban la instalación de gentes extranjeras. Además, era una zona amenazada por el creciente poderío de Cartago y que tampoco se vio libre de las repercusiones de la Guerra del Peloponeso y de los conflictos socio-políticos que esa guerra supuso en sus participantes. Más dramáticos fueron los acontecimientos que conmovieron la Grecia continental y las ciudades del

mar Egeo y de las costas jónicas, batidas a lo largo del siglo V por las guerras médicas y la del Peloponeso. Es fundamental tener en cuenta que esas luchas no fueron simplemente encuentros despiadados entre Estados distintos, sino que constituyeron conmociones internas, políticas y sociales, en las ciudades que tomaron parte en ellas. Lo que se dirimía era, en definitiva, la transición desde los regímenes dominados por pequeños grupos aristocráticos a aquellos otros en los que el poder sería ejercido por masas más numerosas de ciudadanos en las que, sin embargo, se formarían minorías adineradas que actuarían unas veces en connivencia con los aristócratas y otras en unión con los estamentos más pobres, pero más numerosos, de la población. Pues esas masas de ciudadanos libres, pero sometidos a una indigencia intolerable, veían incrementado su poder y su número en la medida en que las necesidades bélicas les daba armas e imponía la liberación de los esclavos.

Sin embargo, esto no significó la desaparición de la esclavitud: por el contrario, el número de esclavos aumentó proporcionalmente a lo largo de este período, llegando a constituir el 70 y 80 por 100 de la población griega. Es plausible creer que este fenómeno influyó en el sesgo de la filosofía que entonces se desarrolló, acentuando el dualismo que contraponía el curso violento de los acontecimientos, que tenía su manifestación primaria en la destrucción de los bienes materiales o en los sufrimientos corpóreos, y la existencia de unos principios estables, cuya legalidad apacible sólo podía ser alcanzada por una "visión" superior, por un pensamiento privilegiado. El menosprecio hacia lo material, por ser aquello que concernía a las actividades del esclavo, vino a coincidir con la repulsa de un mundo agitado por luchas que se traducían en dolor físico, en la pérdida de bienes materiales. Si la división social entre ciudadanos libres y esclavos marcó profundamente la organización política de la Hélade, también se grabó en la interpretación del hombre y del mundo. Pues agudizó la distinción entre lo que cada individuo tiene de semejante con los esclavos o lo que es fruto de su trabajo material, y las actividades "ociosas"

que sólo el hombre libre cultivaba como testigo del orden secreto de la realidad o como legislador que pretendía imponer en la sociedad una estabilidad paralela a la que dominaba en el fondo oculto del Universo. La actividad de la mente que indaga el orden que reina latente en las cosas y que legisla lo político quedaba así vinculada con los principios eternos que quedan más allá de la existencia material dominada por el dolor y la muerte; pero estaba adscrita, al mismo tiempo, al rango supremo de los hombres libres que, ricos o pobres, siempre quedaban por encima de la suprema indigencia de quienes, por ser esclavos, sólo valían por su trabajo corpóreo.

Ahora bien, la variedad del escenario geográfico y la amplitud del período en que se va a desarrollar esta etapa que ahora se inicia hace que el condicionamiento histórico y social a que se acaba de aludir esté modulado por numerosas variantes que irán siendo consideradas al tratar cada uno de sus autores. Sin embargo, es importante advertir que el pensamiento de todos ellos evoluciona en líneas generales desde una actitud dogmática que adopta el talante de un credo religioso en sus primeros representantes, hasta un espíritu racionalista que, con cierta amplitud, podría ser calificado de "ilustrado". Mientras Pitágoras o Parménides vivieron en pequeñas ciudades de reciente fundación, que se estaban organizando de acuerdo con una legislación rigurosa que exigía un acatamiento sin ambages por parte de sus componentes, en cambio Anaxágoras y Demócrito pertenecieron a un período en que la sociedad era sometida a una crítica abierta y a exigencias racionales que sólo podían ser satisfechas mediante un esclarecimiento de sus fundamentos o de las actividades humanas que pudieran haberlos instituido. Este ambiente ilustrado es el mismo que rodeó a los Sofistas y que determinó de un modo más directo su temática. Aunque Anaxágoras y Demócrito continuaron ocupándose de la "naturaleza" de modo análogo a los otros autores que han sido denominados "presocráticos", su pensamiento registra esa mentalidad ilustrada que, ciertamente de un modo más acusado, sería característica de los Sofistas.

Pero si todo este condicionamiento social puede constituir una hipótesis de trabajo que permita una mejor comprensión de la filosofía que se desarrolló en ese medio, hay que contar con que su contenido temático obedece a motivos más concretos. Estuvo determinado por la evolución de unas nociones que procedían en gran parte de la filosofía jónica y del acervo cultural de la sociedad griega, pero que adquirieron un nuevo sentido cuando fueron formuladas dentro de sistemas que, como conjuntos doctrinales, constituyeron una manifiesta novedad. Lo que importa, por consiguiente, es descubrir los principios racionales que rigieron su articulación para satisfacer coherentemente los problemas que radicaban en el mundo vivido que afloraba en sus experiencias. Lo que se ha apuntado en las páginas anteriores sólo constituyó unos supuestos desde los que se planteó con un rigor nuevo los problemas de la mutabilidad y diversidad de las cosas en conjunción con los postulados racionales de la totalidad unitaria del Universo y de la persistencia de sus últimos componentes. En la medida en que las nociones heredadas de la tradición jónica y las instituidas por estos pensadores pudieron progresar en su sistematización, incidiendo los elementos integrantes de aquellos problemas en una serie de doctrinas de coherencia creciente, su filosofía constituyó un avance considerable, que ejercería una manifiesta influencia en los siglos venideros. Sin embargo, también en la medida en que las nociones así organizadas como piezas clave de sus sistemas y los principios correspondientes dejaron abiertos los problemas que suscitaron su pensamiento, la filosofía griega tuvo que buscar nuevos derroteros. Tal acontecería, por ejemplo, con el problema del cambio, que quedó sin explicar en el nivel ontológico propuesto por Parménides como "discurso sobre el ser". La teoría del no-ser de Demócrito y Platón o la de la potencia de Aristóteles significaron diversos intentos de su superación.

II. Jenófanes de Colofón

por Fernando Montero

No es fácil encasillar a Jenófanes dentro de las corrientes filosóficas presocráticas. Los fragmentos de sus escritos que nos han llegado, refrendados por noticias de otros autores que pudieron conocerlos bien, nos permite atribuirle con alguna seguridad ciertas doctrinas. Sin embargo, conviene precaverse desde un comienzo contra la tentación de considerarlas como un conjunto de pensamientos que pudieran constituir un sistema filosófico en el pleno sentido de la palabra.

Según sus propias palabras fue un poeta que desde los 25 años y durante otros 67 vivió errante en el Sur de la actual Italia, después de haber abandonado su ciudad natal, situada en la Jonia, a raíz de la invasión persa. Parece que sus poemas, que él mismo recitaba en público, narraban la fundación de Colofón, la guerra contra los persas y la colonización de Elea. Es dudoso, en cambio, que escribiese un poema didáctico sobre la naturaleza. Pero probablemente su obra más interesante (pues es la que ha resistido el paso del tiempo) fueron los σίλλοι, unos poemas satíricos dirigidos contra Homero, Hesíodo, Epiménides, Tales y Pitágoras. Entremezclados con sus diatribas, ofrecen retazos de la concepción de Jenófanes sobre la Divinidad y sobre el origen natural de las cosas. Revelan una brusca ruptura entre el Mito y una nueva concepción del mundo que, si hoy aún podemos juzgar que está fuertemente teñida de *pathos* mítico, en su momento constituyó una vehemente apelación a una interpretación más rigurosa, desde el punto de vista racional.

En síntesis la tarea de Jenófanes estuvo centrada en lo que hoy llamaríamos una impugnación de una concepción burdamente antropomórfica de lo divino. Su idea central fue la de que, si Dios se caracteriza por su índole sobrehumana, ha de ser entendido mediante conceptos tales que no repitan las limitaciones y vicios del hombre...: "Un dios es sumo entre los dioses y los hombres; ni en su forma ni en su pensamiento es igual a los mortales" (Diels-Kranz, frag. 23). Aparentemente esta exaltación del Dios sumo era compatible, por tanto, con la aceptación de la existencia de otros dioses. Sin embargo, no es de creer que éstos fuesen los del Olimpo homérico. En efecto, afirma en el fragmento que "Homero y Hesíodo dicen que los dioses hacen toda clase de cosas que los hombres considerarían vergonzosas: son adúlteros, roban, se engañan los unos a los otros". También los fragmentos 14 y 15 son una clara condena de las concepciones antropomórficas que dominan en los mitos populares.

Jenófanes no se contentó con censurar las ideas ajenas sobre lo divino. Según Aristóteles (*Metaf.* A 5, 986 b 18) destacó su unidad a instancias de la unidad del Cielo. Pero, según el fragmento 24 conservado por Sexto Empírico, le atribuyó una especial conciencia: "Ve como un todo, piensa como un todo, oye como un todo". No deja de ser curiosa esta combinación de funciones que conservan un resto de antropomorfismo, con su identificación con una totalidad que parece destinada a superar las distinciones antropomórficas entre esas facultades psíquicas. Pero la influencia de la religiosidad tradicional reaparece cuando exhorta a los hombres a honrar a Dios "con cantos alegres, mitos sagrados y palabras puras" (frag. 1'13-14).

Más interés tiene que subrayase su inmovilidad: "...Siempre permanece en el mismo lugar sin moverse; ni es propio de él moverse acá y allí, cambiando de lugar" (frag. 26). Importa no tanto porque se le haya considerado como un antecedente de la supuesta inmovilidad de *lo ente* según Parménides o de la imperturbabilidad del Primer motor de Aristóteles, sino porque subraya el ideal de la estaticidad que, como antes se advirtió,

caracteriza al grupo de pensadores recogidos en esta sección y que expresa el anhelo de superar la violencia de las vicisitudes políticas y bélicas de la época. Así, en el fragmento 1, excluye que vaya a ocuparse de "las tormentas de las guerras civiles, en las que nada bueno hay...". En cuanto a su influencia sobre Parménides es harto discutible, pues el concepto de *ser* o *ente* de éste se plantea en un plano epistémico muy distinto del propio del Dios-uno de Jenófanes. Ahora bien, aunque esta inmutabilidad de lo divino tuviese un sentido especial en el momento en que la formuló Jenófanes, debe tenerse en cuenta que constituye la primera aparición de un tema fundamental y gravemente aporético de la Teología de los tiempos sucesivos: cuantos veces los teólogos afirmen que Dios goza de un reposo absoluto, tendrán que conciliarlo con la tesis de que influye en los cambios del mundo o es consciente de lo que en él cambia. En Jenófanes se plantean ya los términos de esa antinomia sin advertir, sin embargo, la dificultad que entrañaba: "Mas sin esfuerzo pone todas las cosas en revuelo con el solo poder de su mente" (frag. 25).

La importancia de Jenófanes no se limita a los esbozos de una concepción de lo divino contrapuesta a la tradición. También se ocupó de temas cosmológicos, cosa explicable si se tiene en cuenta que, según Teofrasto, escuchó a Anaximandro; cuanto menos es comprensible que, habiéndose educado en tierras jónicas, estuviera informado de la Filosofía milesia. Ahora bien, parece que su interés por estas materias estuvo por debajo del que reveló su Teología. Así, según Aristóteles (*Metaf.* A, 5, 986 b 23) no se planteó el problema de la finitud o infinitud del Universo. Como dice Burnet (*Early Greck Philosophy,* LVIII), "el fin principal de Jenófanes era desacreditar los dioses antropomórficos más que dar una teoría científica de los cuerpos celestes". Por ello le importó subrayar que los astros, incluido el mismo Sol, lejos de ser deidades, sólo constituían exhalaciones húmedas procedentes de los mares. Según la tradición doxográfica, creyó que esas nubes estelares se inflaman por su movimiento, adquiriendo aspecto brillante. Pero esto bastaba

para sus designios y no se creyó obligado a explicar la causa de esas exhalaciones húmedas. Tal vez su deseo de rebatir la divinidad del Sol le sugirió la desafortunada tesis de que cada día se crea uno nuevo, que desaparece al caer en un agujero al terminar su curso diurno. Todo esto sitúa la astronomía de Jenófanes en un nivel de desarrollo inferior al de sus predecesores milesios.

Es también interesante su teoría referente al origen de las cosas, aunque los fragmentos conservados revelan cierta indecisión. En el fragmento 27 dice que "todo procede de la tierra y es en la tierra donde termina". En el 29, sin embargo, parece corregirse al decir que "todas las cosas que nacen y crecen proceden de la tierra y del agua". Y en el 33 insiste: "pues todos hemos nacido de la tierra y del agua". En cuanto al aire y todo lo que posee forma aérea, como vientos y nubes, fue reducido al elemento líquido; lo da a entender con suficiente claridad el fragmento 30: "El mar es el origen del agua y del viento, pues ni en las nubes habría soplos de viento que soplasen desde su interior sin el poderoso mar, ni corrientes de ríos, ni agua de lluvias que procediese del cielo. Es el poderoso mar el que engendra nubes, vientos y ríos". Si es que prevalece el contenido de estos tres últimos fragmentos sobre el 27, Jenófanes depararía el primer caso de un dualismo cosmológico, opuesto al monismo que había prevalecido hasta entonces entre los filósofos jónicos. En este caso constituiría un interesante antecedente del dualismo de las potencias luminosas y oscuras que, como veremos en breve, desarrolló Parménides en su interpretación de las opiniones de los mortales. Y, con ello, la teoría de Jenófanes abriría paso, aunque de modo muy incipiente, a la doctrina de la κρᾶσις o mezcla de elementos que se prolongaría en tiempos modernos bajo la forma de combinaciones químicas.

En cambio, menos optimismo despierta el testimonio de Hipólito de que Jenófanes creía que la tierra y el mar estaban mezclándose en su tiempo, convirtiéndose en barro. Por ello se ha encontrado huellas de vivientes marinos en lugares situa-

dos tierra adentro. Pues en otros tiempos ya ocurrió lo mismo, extinguiéndose la vida antes de que se iniciara una nueva generación. Admitiendo que esta doctrina fue sostenida por Jenófanes, parece que no constituye un nuevo planteamiento del evolucionismo que sugirió Anaximandro. Por el contrario, más bien hace pensar que fue una interpretación catastrófica de los fósiles, opuesta a la que aquél propuso: en lugar de ser restos de seres vivientes que evolucionaron hasta convertirse en los que hoy pueblan el mundo, Jenófanes los concebiría como huellas de los que ahora y siempre han existido, aunque perecieron en tiempos remotos. Todo lo más, esta teoría constituyó una formulación de las creencias helénicas en el eterno retorno de las cosas en ciclos sucesivos.

Finalmente, los fragmentos 34, 35 y 38 abren una interesante consideración crítica del alcance del conocimiento humano, cuya novedad en la Historia de la Filosofía es manifiesta y que coloca a Jenófanes en los inicios de un proceso cuya importancia creciente en la evolución del pensamiento filosófico es obvia. El fragmento 34 dice que "ningún hombre tiene ni tendrá conocimiento cierto sobre los dioses y todas las cosas de que hablo. Aunque por azar diga en grado sumo la verdad completa, no lo sabe. Sobre todas las cosas, sólo hay opinión". En el 35 añade: "Estas cosas son consideradas verosímiles..." Y en el 38 parece sugerir la relatividad de los conocimientos humanos: "Si Dios no hubiese creado la miel dorada, los hombres encontrarían los higos más dulces". Ante estos fragmentos es difícil no sentir un profundo respeto hacia este pensador que en las postrimerías del siglo VI, solitario entre todos los que parecieron estar arrastrados por un ciego dogmatismo, vislumbró la índole hipotética que de un modo u otro se esconde en toda doctrina.

Sin embargo, aunque la alusión a que ningún hombre ha tenido ni tendrá un conocimiento cierto sobre los dioses y las demás cosas parece incluir las propias doctrinas de Jenófanes en esta ponderación recelosa del conocimiento humano, no se puede excluir que sólo se refiriese al resto de la gente y que

hiciese excepción de sus propias doctrinas. Es una posibilidad alentada por el testimonio de Aristóteles (*Metaf.* A 5, 986 b 23) y por el de Galeno (*Histor. Philos.*, 7) que dice que "Jenófanes tiene dudas sobre todas las cosas, pero ha sido dogmático sólo al establecer que el Universo es uno y que es Dios, limitado, racional, inmutable". Acaso esta valoración positiva del propio conocimiento fuese aludida por el fragmento 17: "Los dioses no han mostrado a los hombres todo desde el principio, pero los hombres buscan y con el tiempo encuentran lo mejor". En este caso, los tres fragmentos citados inicialmente (34, 35 y 38) perderían fuerza, pero, de todas formas, conservarían una valiosa novedad: la de iniciar la distinción entre una doctrina absolutamente verdadera y las opiniones que son sólo verosímiles ἐοικότα, frag. 35). Con ello abriría paso a la teoría de Parménides sobre la dualidad entre la "vía de la verdad" y la "interpretación de las opiniones de los mortales" que, como se advertirá en su momento, debía inaugurar una importante perspectiva en las futuras teorías del conocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

DEICHGRÄBER, K.: "Xenophanes περί φύσεως". *Rheinisches Museum*, 1938.

HEITSCH, E.: "Das Wissen des Xenophanes". *Rhein. Mus. Philol.*, 1966.

LUMPE, Ad.: *Die Philosophie des Xenophanes von Kolopohon*. Munich, 1952.

STEINMETZ, P.: "Xenophanesstudien". *Rhein. Mus. Philol.*, 1966.

III. Parménides de Elea

por Fernando Montero

1. Los fragmentos de su poema

Parménides de Elea es el único de los Presocráticos cuyos fragmentos nos han llegado en un número tal que permiten reconstruir su obra como un todo orgánico, a pesar de que probablemente, a partir del fragmento 9, lo que se ha conservado es sólo retazos de su redacción primitiva. Considerando que la lectura de su conjunto es decisiva para captar el significado de cada una de sus partes, hemos creído conveniente iniciar su exposición con una traducción de sus versos, ateniéndonos a la ordenación de los mismos por Diels-Kranz. [1]

1, 1 Los caballos que me arrastran, tan lejos como mi ánimo deseaba,
me han acompañado, cuando me condujeron guiándome al famoso [camino
de la Diosa que lleva al mortal vidente a través de todas las ciudades.
Por él era conducido. Pues por él me llevaban los hábiles caballos
1, 5 que tiraban del carro, mientras unas doncellas mostraban el camino.
En los cubos y rechinando con estridente silbido el eje
ardía (pues lo aceleraban con vertiginoso remolino dos
ruedas una por cada lado), cuando aumentaron la velocidad
las jóvenes Helíades, marchando desde la morada de la Noche
1, 10 hacia la luz, quitándose los velos de la cabeza.
Allí están las puertas de los caminos de la Noche y del Día,

[1] *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 12.ª ed. (Dublin/Zürich, 1966).

que sostienen arriba y abajo un dintel y un umbral de piedra.
Elevadas en el aire se cierran con ingentes hojas.
La Justicia pródiga en castigos guarda sus llaves de doble uso.
1, 15 Las persuasivas jóvenes con suaves palabras la
convencen hábilmente de que para ellas el travesaño de férrea piña
quite pronto de las puertas. Volanderas crearon al abrirse
un inmenso vacío entre sus batientes cubiertos de bronce
que giraron uno tras otro sobre sus goznes,
1, 20 provistos de bisagras y pernos. A través de ellas
las doncellas condujeron rectamente el carro y los caballos sobre el
ancho camino. Y la Diosa me acogió con afecto, la mano derecha
con la suya tomó y me narró luminosamente diciéndome:
¡Oh joven, compañero de inmortales conductores,
1, 25 tú que llegas a nuestra morada con los caballos que te arrastran,
salud! Pues no es un mal hado el que te ha inducido a seguir
este camino (que está apartado del sendero de los hombres),
sino el derecho y la justicia. Es preciso que conozcas todo,
tanto el corazón imperturbable de la Verdad bien redonda,
1, 30 como las opiniones de los mortales, en las cuales no está la verdadera [creencia
Pero aprenderás también estas cosas, cómo las que aparecen
ha sido necesario que sean probablemente, extendiéndose todas a [través de todo

2, 1 Pues bien, te contaré (tú escucha y recuerda el relato)
cuales son las únicas vías de investigación que son pensables:
La primera, que es y no es no-ser,
es la vía de la creencia (pues sigue a la verdad).
2, 5 La otra, que no es y es necesariamente no-ser,
ésta, te lo aseguro, es una vía impracticable.
Pues no conocerías lo no-ente (ello es imposible)
ni lo expresarías

3, 1 Pues lo mismo es el pensar y el ser.

4, 1 Mira cómo lo lejano se hace firmemente presente al pensamiento.
Pues éste no separará lo ente con lo ente unido
ni dispersándolo por todas partes totalmente con orden,
ni reuniéndolo.

5, 1 Igual es para mí
por donde comience. Pues allí mismo tendré que volver de nuevo.

6, 1 Es necesario decir y pensar que lo ente es; pues es el ser,
pero la nada no es; te ordeno que consideres esto.
Pues ésta es la primer vía de investigación de que te aparto,
así como de aquella por la que los mortales ignorantes
6, 5 andan errantes, bicéfalos; pues la incapacidad en su
pecho guía el pensamiento vacilante; son arrastrados,
como sordos y mudos, estupefactos, gentes sin juicio
para las que el ser y el no-ser son considerados como lo mismo
y no lo mismo, para quienes el camino de todas las cosas marcha en
[direcciones opuestas.

7, 1 Pues nunca será conseguido esto, que sean los no-entes;
pero aparta tu pensamiento de esta vía de investigación;
y no te obligues a marchar por esta vía la costumbre tantas veces
[practicada.
excitando la mirada vacilante, el oído que zumba
7, 5 y la lengua; juzga con el pensamiento la prueba muy discutida
propuesta por mí.

8, 1 Sólo un discurso como vía
queda: es. En éste hay signos
múltiples de que lo ente es ingénito e imperecedero,
pues es completo, imperturbable y sin fin.
8, 5 No ha sido ni será en cierto momento, pues es ahora todo a la vez,
uno, continuo. Pues, ¿qué nacimiento le buscarías?
¿Cómo, de dónde habría nacido? Ni de lo no-ente permitiré
que digas o pienses; pues ni expresable ni concebible
es que no es. Pues, ¿qué necesidad a nacer
8, 10 antes o después le impulsaría si procediese de la nada?
Así, es necesario que sea absolutamente o no.
Pero tampoco permitirá la fuerza de la persuasión que de lo no-ente
nazca algo a su lado. Por ello ni que se engendre
ni que perezca permite la justicia relajando las cadenas,
8, 15 sino que las mantiene firmes. El juicio sobre ello en este respecto es:
es o no es. Pero se ha decidido, como era de necesidad,
que (una vía) era impensable e inexpresable —pues de la verdad

no es vía—, en vista que la otra avanza y es verdadera.
¿Cómo podría parecer entonces lo ente? ¿Cómo podría nacer?
8, 20 Pues si ha nacido no es, ni ha de ser alguna vez.
Por tanto queda extinguido el nacimiento e ignorada la destrucción:
Ni está dividido, pues es todo igual.
Ni es más (aquí), pues ello impediría que fuese continuo.
Ni es menos (allí), pues todo está lleno de ente.
8, 25 Por tanto es todo continuo, pues lo ente toca a lo ente.
Por otra parte, inmóvil en los límites de poderosas cadenas,
está sin comienzo ni fin, pues el nacimiento y la destrucción
han sido apartados muy lejos, ya que la verdadera creencia los
[rechazó.
Él mismo en sí mismo permanece, yace sobre sí mismo
8, 30 y así residirá constante allí mismo; pues la firme necesidad
lo tiene en cadenas envolventes, lo aprisiona por todas partes.
Pues no es lícito que lo ente sea infinito.
Pues no es indigente de nada; mientras que no siendo carecería de
[todo.
Lo mismo es el pensar y aquello por lo que es el pensamiento.
8, 35 Pues no sin lo ente, con respecto al cual es dicho luminosamente,
hallarás el pensar; ya que no ha sido ni es ni será
otro al lado de lo ente, puesto que el Hado lo ha encadenado
para que permanezca apretado e inmóvil. Por tanto, para él todas las
[cosas serán nombres
que los mortales establecieron convencidos de que son la verdad,
8, 40 nacer y morir, ser y no ser,
cambio de lugar y alteración del color que resplandece.
Pero, puesto que su límite es el último, es completo
por doquier, semejante a la masa de una esfera bien redonda,
igual en fuerza a partir del centro por todas partes. Pues ni mayor
8, 45 ni menor es necesario que sea aquí o allí.
Ya que ni es lo no-ente, de forma tal que le impidiese ser
homogéneo, ni un ente que tuviese de ente
aquí más, allá menos, pues es todo inviolable.
Puesto que es igual en todas direcciones, alcanza de igual manera sus
[límites.
8, 50 Con esto cierro para ti el fidedigno discurso y pensamiento
sobre la verdad. A partir de aquí las opiniones mortales
aprende escuchando el orden artero de mis palabras.

Pues (los mortales) han decidido dar nombre a dos formas a [modo de interpretación.
de las cuales es necesario no una —en esto se extravían—;

8, 55 las han juzgado con aspecto opuesto y les han asignado signos
de modo diferente respectivamente, a una el etéreo fuego de la llama
que es dulce, sumamente leve, igual a sí misma por doquier,
pero distinta de la otra; por el contrario, ésta es por sí misma
lo opuesto, noche oscura, cuerpo pesado y espeso.

8, 60 El orden de todas las cosas verosímiles te revelo
para que nunca te aventaje ninguna interpretación de los mortales.

9, 1 Pero puesto que todas las cosas han sido nombradas Luz y Noche,
éstas y aquéllas conforme a sus potencias,
todo está lleno a la vez de luz y noche sombría,
ambas iguales, pues nada hay entre una y otra.

10, 1 Conocerás la naturaleza del éter, todos
los signos que se hallan en él y la acción aniquiladora
de la pura antorcha del brillante Sol y de dónde provienen;
averiguarás las acciones, el movimiento circular de la Luna de ojo [redondo.

10, 5 y su naturaleza; sabrás también el cielo que todo lo circunda
de dónde proviene y cómo la necesidad que lo rige lo encadenó
manteniendo los límites de los astros.

11, 1 Cómo la Tierra y el Sol y la Luna
y el éter común a todos y la celeste Vía Láctea y el Olimpo
remoto y la fuerza ardiente de los astros se lanzaron
hacia su nacimiento.

12, 1 Las (coronas) más estrechas están llenas de fuego puro,
las que vienen después de noche; pero en medio se proyecta una [parte de fuego.
En el centro de éstas la divinidad que todo lo gobierna.
Pues en todo es el principio del odioso nacimiento y de la unión,

12, 5 impulsando la hembra a unirse al macho y, contrariamente,
el macho a la hembra.

13, 1 El primero de todos los dioses es Eros, por ella concebido.

14, 1 Brilla por la noche errante en torno a la Tierra con luz prestada...

15, 1 Siempre mirando hacia los rayos del Sol.

16, 1 Según como es la mezcla en todo momento de los órganos [mudables,
así se presenta el pensamiento a los hombres. Pues lo mismo
es lo que piensa y la naturaleza de los órganos en los hombres
en todos y en cada uno. Porque lo más abundante constituye el [pensamiento.

17, 1 Los muchachos a la derecha, las muchachas a la izquierda.

18, 1 Cuando el hombre y la mujer mezclan a la vez simientes del amor,
la fuerza que informa en las venas a partir de sangres opuestas
modela cuerpos bien constituidos si guarda un justo temperamento.
Pero si las fuerzas luchan, habiéndose mezclado las simientes,
18, 5 y no se avienen en el cuerpo formado por la mezcla, funestas
vejarán por su doble simiente el sexo del que nace.

19, 1 Así, según la opinión, estas cosas han nacido y son ahora,
y después, pasado el tiempo, crecerán y morirán.
Los hombres han decidido para cada una un nombre determinado.

2. Consideraciones previas

El pensamiento de Parménides constituye una importante novedad en la Filosofía griega. Fue el primer pensador del que nos ha quedado constancia que concibió la Filosofía como un discurso o "camino" cuyo recorrido está fijado por unos principios ontológicos absolutos que determinan tanto los caracteres esenciales de *lo que es*, como las condiciones a que ha de ajustarse cualquier interpretación de las cosas que tenga en cuenta la variedad de sus aspectos. Por ello carece de sentido contraponer, de acuerdo con el modelo sugerido por Aristóteles, la Filosofía de Parménides a la de Heráclito. No se trata de que no haya elementos dispares en sus concepciones (como también hay otros muchos coincidentes). Pero, en rigor, se

mueven desde planteamientos epistémicos diferentes. Las diferencias y semejanzas que se pueda señalar entre sus doctrinas suponen una concepción del λόγος distinta, que hace ocioso todo intento de ver el sistema de Parménides como la antítesis del de Heráclito. Simplemente hablan un lenguaje distinto, sometido a una lógica diferente. Pero, si se considera globalmente el cariz de sus concepciones, se podría decir que llegan a un resultado coincidente, al sostener ambos una definitiva estabilidad subyacente a todos los cambios y luchas que parecen dominar en el Universo: la estabilidad constituida por la *unidad* de todos los enfrentamientos o por la persistencia del *ser* de todas las cosas.

Desde este punto de vista tiene una importancia secundaria fijar la cronología exacta de Parménides, con vistas a decidir si fue contemporáneo de Heráclito o si le sucedió. En definitiva sólo sabemos que su Poema fue escrito entre los años 500 y 480. Las noticias facilitadas por Apolodoro apoyan la primera de estas fechas, mientras que las procedentes de Platón avalan la segunda. Según éste, Parménides visitó Atenas y discutió con Sócrates alrededor del año 450, cuando el primero contaba unos 65 años. Ahora bien, tanto fuese cierto que nació entre el 540 y el 530, como dice Apolodoro o unos 20 años más tarde, de acuerdo con la información de Platón, en aquellos tiempos Elea era una ciudad fundada recientemente y es plausible que Parménides colaborase en la institución de sus leyes.

En cuanto a los orígenes doctrinales de su pensamiento, no es posible sino señalar influencias muy secundarias e inciertas. La que concierne a Jenófanes, probable por su vecindad geográfica y por el hecho de que ambos realizaron una crítica de las opiniones vulgares o de ciertas teorías filosóficas, pierde peso desde el momento en que la temática central de Parménides tiene poco que ver con la de Jenófanes; y la adopción de una cosmología dualista (que ya se señaló en Jenófanes y que reaparecerá en la propuesta de una doble denominación de las "potencias" cósmicas por parte de Parménides) es un motivo secundario que no basta para afirmar que haya entre

ambos una rigurosa filiación doctrinal. La influencia pitagórica es todavía más improbable, aunque consta que Parménides tuvo contactos con un pitagórico, Ameinias; pero nada invita a creer que en aquellos momentos el Pitagorismo fuese una escuela filosófica. Y, aunque así fuera, admitiendo que ya sostuvo doctrinas que se encontrasen en la línea del que conocemos por fuentes posteriores, su parecido con las de Parménides es remoto y más bien constituye algo opuesto; prueba de ello es que la filosofía pitagórica fue el blanco de los ataques de los eléatas posteriores.

Por consiguiente, todo induce a creer que el sistema de Parménides fue original en sus piezas clave y que constituye uno de los casos en que la genialidad de un pensador se manifiesta con más claridad, inaugurando un planteamiento filosófico de acusada novedad. Es posible que él mismo tuviese conciencia de ese hecho y que lo sugiriese en el Proemio de su Poema (los 32 versos del fragmento 1). Hace constar allí, en efecto, que la doctrina que va a exponer es fruto de una revelación que le hizo una Diosa. Le advierte ésta que ha seguido un camino apartado del sendero por el que transitan los hombres. Y que es necesario que conozca todo, "tanto el corazón imperturbable de la verdad bien redonda, como las opiniones de los mortales, en las cuales no está la verdadera creencia. Pero aprenderás también estas cosas, cómo las que aparecen (τὰ δοκοῦντα) ha sido necesario que sean probablemente (δοκίμως), extendiéndose todas a través de todo" (1,29-32). Es importante subrayar que, según esto, la revelación de la Diosa, es decir, la doctrina que Parménides creyó que estaba obligado a exponer frente a las anteriores creencias humanas, abarcaba tanto la concerniente a la plena verdad (lo que va a constituir la teoría de *lo ente*), como la referente a esa necesaria constitución de lo que aparece como probable, del aspecto primario de las cosas que lo llenan todo. Esta segunda parte es la que formará la "interpretación de las opiniones de los mortales", que ocupará el final del Poema, a partir del verso 8,53. Corroborando esa conciencia de su propia originalidad, repite en los

versos 8,60-61: "El orden de todas las cosas verosímiles (ἐοικότα) te revelo para que nunca te aventaje ninguna interpretación de los mortales". Evidentemente, esa originalidad no sólo afectaba a la doctrina del ser o de *lo ente,* sino también a esta *interpretación* (γνώμη) que es sólo verosímil o probable, pero que, no obstante, está sujeta a una necesidad.

3. Las vías de investigación

Con el fragmento 2 se inicia la exposición de la doctrina de Parménides mediante una determinación de las "vías" o métodos accesibles al pensamiento: "...cuales son las únicas vías de investigación (ὁδοὶ μοῦναι διζήσιος) que son pensables (εἰσι νοῆσαι)". Es el primer testimonio que tenemos en la Historia de la Filosofía de que un autor se sienta obligado a establecer inicialmente la metodología que va a seguir para hallar "el corazón imperturbable de la verdad bien redonda". Pues lo que caracteriza las tres vías de investigación que son pensables (aunque sólo una sea accesible) es la afirmación de sus correspondientes principios.

Sin embargo, la formulación de los concernientes a la primera vía, la que depara "creencia", pues camina en pos de la verdad, ofrece una interesante ambigüedad. En el verso 2,3 se enuncian diciendo que la primera vía es la que afirma "que es y no es no ser". En el verso 6,1, se hace más explícita: "es necesario decir y pensar que lo ente es; pues es el ser, pero la nada no es". En el verso 8,1 se vuelve a una concisión todavía más acentuada que en la primera fórmula: "Sólo un discurso queda como vía: es". Y en el 8,15 lo repite: "El juicio sobre ello en este respecto es: es o no es". Aparentemente la segunda formulación (6,1) es la más satisfactoria: en ella se establece la necesidad de afirmar que *lo ente* sea (τ' ἐὸν ἔμμεναι) y de que la nada no sea (μηδὲν δ' οὐκἔστιν). Sin embargo, no deja de ser extraño que la primera parte del principio vaya acompañada de una justificación: "pues es el ser" (ἔστι γαρ εἶναι).

Lo cual significa que, en rigor, el principio radica en que *lo ente* es el ser. Y también es extraño que, a pesar de que esta fórmula sea más completa, Parménides haya insistido tres veces (en los versos 2,3 en el 8,1 y en el 8,15) en la más escueta, que se reduce a la simple afirmación "es". Todo esto parece arrojar el peso de la declaración sobre el uso del verbo "ser" en su modalidad de presente de indicativo. Dicho de otra manera, Parménides centró su atención en el uso del "es" en forma de cópula de atribución. Lo que le importó subrayar es que el hombre *piensa* diciendo de algo que "es..." Por ello dio prioridad a la fórmula "es". Sin embargo, las otras dos fórmulas ("lo ente es ser" y "lo ente es") muestran una decisiva derivación de aquélla. Con la primera se mantiene el infinito "ser" que sigue aludiendo a la función copulativa de la atribución, aunque adoptando ya una forma nominal. Pero esa sustantivación de la función verbal se acentúa al ser referida a "lo ente": "lo ente es ser". Y queda plenamente cosificada en la fórmula "lo ente es". Es decir, lo que era primariamente una función verbal, que afecta a todo en la medida que de todo se puede decir que "X *es* Z", se ha sustantivado al hacer referencia a "lo ente", es decir, a aquello de que se puede decir que "*es* Z". Con otras palabras, todo X es *lo ente* en cuanto de él se puede decir que "*es* Z".

Con todo ello la formulación del principio rector de la primera vía delata una grave trasposición del plano verbal al plano ontológico. Parménides arrancó del uso del verbo "es", que evidentemente jugaba un papel fundamental en la lengua helénica. Como diría Kant muchos siglos más tarde,[2] la cópula "es" expresa la objetividad. Cualquier objeto se constituye como tal desde el momento en que afirmamos que *es* algo determinado por ciertos caracteres. Pero Parménides fue mucho más allá, suponiendo que ese uso copulativo significa que hay algo en la realidad que es lo propiamente denominado por el "es". En

---

[2] *Crítica de la razón pura*, B 142.

lugar de considerarlo como un término relacionante, expresivo de la unidad que se constituye por la síntesis de unas determinaciones objetivas, lo convirtió en nombre propio de *lo ente*. Lo que domina en el pensamiento de Parménides es, por tanto, que hay en las cosas algo, *lo ente* (o su entidad), que justifica que se diga de cualquier cosa que "es Z". Por ello pudo decir en el fragmento 8,24 "todo está lleno de ente". La fórmula "lo ente es el ser" revela esa transición desde el plano verbal al ontológico: mientras el "ser" todavía conserva la alusión a la función verbal copulativa, "lo ente" expresa con claridad que esa función concierne a *algo* sobre lo que recae o en lo que se sustenta el uso del verbo "ser".

Ahora ya se puede comprender el segundo principio rector de la primera vía de investigación: "...y no es no ser" (2,3). Si en esta primera formulación deja indeciso a qué se refiere (lo mismo que el "es" que le precede inmediatamente), lo que se ha expuesto permite comprender que se trata de *lo ente*. Es lo mismo que expresa mediante un rodeo la fórmula "la nada no es" (6,2); pues si de *lo ente* se pudiera decir que es *no ser*, se estaría admitiendo que *lo ente* fuese *nada*, o que la nada es. Se impone decir, por tanto, que "la nada no es".

Es frecuente decir que Parménides inició con estos versos el planteamiento de los principios de identidad y contradicción. En rigor, hay que tomar con cautela esta tesis. A lo largo del tiempo esos principios han sufrido tantas modificaciones como diversos fueron los sistemas filosóficos que apelaron a ellos. Si se aceptase que "lo ente es" constituye una primera formulación del principio de identidad y que "lo ente no es no ser" (o "la nada no es") lo es del principio de contradicción, hay que tener en cuenta que su reaparición en Aristóteles o en Leibniz, por ejemplo, está condicionada por precisiones tan importantes respecto a lo que entendieron como "ente" o "ser" que, en definitiva, los principios de Parménides quedan muy distanciados de sus formulaciones posteriores. Importa más advertir que la trasposición del plano verbal al ontológico que se operó en el sistema de Parménides, suponiendo que el uso del verbo "es"

significa que hay *algo* en las cosas que debe ser denominado "lo ente", tuvo una importancia decisiva por muchos siglos en el curso ulterior de la Filosofía. No cabe duda que el problema del *ser* ha sido fundamental en la investigación filosófica y que ello no ha ocurrido por azar: si el valor y alcance del lenguaje, que parece constituir un medio esencial para cualquier determinación de un objeto o de una actividad humana, es por ello mismo un problema filosófico fundamental, es evidente que tanto más lo son las palabras "es" o "ser" que, explícita o tácitamente, están entrometidas en cualquier locución. Es también admisible que sea legítimamente filosófica la indagación que pretenda esclarecer si las cosas poseen una estructura que corresponda de alguna manera a la institución de esos vocablos o si, por el contrario, su uso es totalmente convencional y está supeditado sólo a reglas gramaticales o a "formas de vida". Lo que interesa subrayar ahora es que Parménides adoptó una solución radical que tendría extraordinaria influencia en el curso de la Ontología posterior: hacemos uso del verbo "ser" porque todo está constituido por una estructura radical, *lo ente;* o porque todo tiene, en última instancia, *entidad.* Lo que sea esa *entidad, lo ente* de que todo está lleno, decidirá necesariamente las diferentes determinaciones que las cosas muestren en cada caso particular o como una totalidad cósmica. Y, sean los que se quiera estos aspectos de las cosas, su interpretación deberá someterse a estructuras ónticas que decide irrevocablemente *lo ente.* El Poema de Parménides se consagró a la deducción de estas estructuras ónticas primordiales a lo largo del fragmento 8, hasta su verso 49, constituyendo lo que se suele llamar la "vía de la verdad". Pues *verdad* era para él la mostración pura de *lo ente.* El resto del Poema se ocupa de la *interpretación* (γνώμη) de los aspectos perceptibles (τὰ δοκοῦντα) de acuerdo con las exigencias impuestas por el pensamiento de *lo ente.* Pero antes de entrar en su desarrollo conviene que se atienda otras precisiones de la metodología que lo encauzó.

En primer lugar, tiene importancia que en el fragmento 3 se afirme sucintamente que "lo mismo es el pensar y el ser".

Casi con la misma concisión dice en el 8,34-36: "Lo mismo es el pensar y aquello por lo que es el pensamiento. Pues no hallarás el pensar sin lo ente, con respecto al cual es expresado". Podría creerse que con ello está proponiendo Parménides algo así como un panlogismo, es decir, que *lo ente* (o todas las cosas en la medida en que están constituidas por *lo ente*) es de índole espiritual, es pensamiento. Sin embargo, esa hipótesis queda excluida por el hecho de que los versos 8,42-49 describen *lo ente* con caracteres materiales: le adjudican límites y lo comparan a la masa de una esfera redonda. Por consiguiente, queda otra alternativa, cuya fuerza sugestiva es innegable: el pensar consiste en la presencia o descubrimiento de *lo ente*. Con otras palabras, el riguroso pensamiento se identifica con la manifestación de *lo ente*, es su *verdad* o des-velamiento. Parménides se instala así muy lejos del dualismo que imperará en muchos sistemas posteriores, que concibieron el pensamiento como una actividad "interior" de la mente, fuera de la cual quedaría un mundo "exterior" de acceso problemático. El curso posterior de la Filosofía, especialmente en el siglo XX, pondrá de manifiesto lo que ha habido de ficticio en ese dualismo y en qué medida han sido pseudoproblemas los que en torno a él han girado. Desde esta perspectiva la actitud de Parménides podría parecernos más acertada si no entrañase otro supuesto de validez sospechosa: que hay un isomorfismo absoluto entre el pensamiento y la dimensión radical de las cosas. Es decir, lo que late en sus versos es la convicción de que el genuino pensamiento capta la realidad en su constitución absoluta. Ese optimismo dogmático se deja ver claramente en el fragmento 4, al advertir que "lo lejano se hace firmemente presente al pensamiento"; éste no se deja afectar por la variada distribución de las cosas que aparecen en "el orden" del Universo, pues siendo *lo ente* lo que llena todo por igual (8,22-25), el pensamiento lo descubre como una unidad inmediata.

Finalmente, antes de entrar en el desarrollo del discurso que constituye la vía de la verdad, importa precisar las otras alternativas epistémicas que Parménides desechó. La que menos

interesa es la segunda "vía de investigación" que repudia lacónicamente en los versos 2,5-9: la que pretendiera tener por objeto *lo no ente,* transgrediendo el principio que prohibía que *lo ente* fuese no ser. En el verso 2,7 lo justifica diciendo que "no conocerías lo no ente (ello es imposible) ni lo expresarías". Y más adelante, en el 8,16-18, se hace más explícito: "pero se ha decidido, como era de necesidad, que (una vía) era impensable e inexpresable —pues de la verdad no es vía— en vista que la otra avanza y es verdadera". Es decir, la evidencia de que el pensamiento es verdad o manifestación de *lo ente,* excluye automáticamente la posibilidad de hacer cognoscible *lo no ente.*

Más interés ofrece otra "vía", también repudiable, que considera en los versos, 5,4-9, en el fragmento 7 y en los versos 8, 34-41. Su principio aparece formulado en el verso 6,8: hay "gentes sin juicio (ἄκριτα φῦλα) para las que el ser y el no ser son considerados como lo mismo y no lo mismo". Lo repite en el 7,1: "nunca será conseguido esto, que sean los no entes". Y otra vez en el 8,40: Desde la perspectiva del ser todas las cosas son nombres que los mortales han establecido convencidos de que son la verdad, nombres tales como "nacer y morir", "ser y no ser". Es decir, lo que caracteriza a esta vía, considerada desde el punto de vista del lenguaje del "ser", es que éste sea confundido con el no ser. Sería propia esta vía de aquellas gentes que tan pronto confunden el "ser" y el "no ser" como los distinguen. Esto acontece cuando esas "gentes sin juicio" (sin el *juicio* —κρίσις— que, según los versos 8, 15-16, obliga a contraponer "el ente es" y "el ente no es") utilizan indiscriminadamente el "ser" y el "no ser", diciendo de cualquier objeto "X *es* Z" y "X *no es* Y". Evidentemente Parménides consideraba que esa confusión y distinción entre el "ser" y el "no ser" tenía lugar cuando su uso recaía sobre las cosas diversas de que hablamos habitualmente; por ello dice que "no te obligue a marchar por esta vía la costumbre tantas veces practicada" (7,3). Y que se trata de una utilización del "ser" y del "no ser" respecto a esas múltiples cosas lo

confirma el que diga en el verso 7,1 que "nunca será conseguido esto, que sean los no-entes"; es decir, que aquellas cosas que decimos que "no son" algo determinado, *sean* como negaciones de entidad, como si poseyeran la *no entidad* expresada al decir "X *no es* Y". Por tanto, lo que se rechaza en concreto es el uso ordinario del "ser" y del "no ser", coincidiendo sobre las mismas cosas, como si *lo ente* y *lo no ente* coexistiesen en esa realidad. Por ello dice en los versos 8,38-40 que los mortales han establecido las locuciones "ser y no ser", referentes a "todas las cosas", "convencidos de que son la verdad". Al rechazar la coincidencia del "ser" y del "no ser", Parménides adivina (diríamos que con sagacidad profética, si se tiene en cuenta lo que será en el futuro, en los sistemas de Demócrito, de Platón, de Hegel y de Marx el uso del "no ser") la posibilidad de que se constituya una doctrina que dé cuenta de la verdad yendo más allá de la exclusiva vinculación del *pensar* con el *ser*.

Es importante constatar que ese vicio fundamental de la tercera vía va unida a otros errores, según Parménides. En el verso 6,9 se dice que para esas "gentes sin juicio" "el camino de todas las cosas marcha en direcciones opuestas". Es una expresión ambigua que parece aludir a toda interpretación de la realidad sujeta a contraposiciones de cualquier índole. Podría tratarse simplemente de la contraposición que decide el uso coincidente del "ser" y del "no ser" a que nos hemos referido, pues dice a continuación: "pues nunca será conseguido esto, que sean los no entes" (7,1). Pero no se puede excluir que también criticase a todos aquellos pensadores que habían concebido las cosas como fases transitorias de un movimiento cósmico que oscilase pendularmente entre fuerzas y momentos opuestos. Se podría referir, por tanto, a las direcciones opuestas en la condensación y rarefacción del aire de Anaxímenes, o a la separación y reintegración de todo en el ἄπειρον de Anaximandro. También es posible que Heráclito fuese objeto de esa crítica, por su teoría de las vías ascendente y descendente que dominan en los cambios cósmicos. Ahora bien, es dudoso

que el pensador de Éfeso fuese el único objetivo de los ataques de Parménides en relación con esa tercera vía, pues la insistencia con que éste acentúa la necedad de quienes utilizan el "ser" y el "no ser" para lo mismo, a la vez que los distinguen, no corresponde a Heráclito, dado que éste no formuló su sistema en términos de "ser" y "no ser": si utilizó una vez estos términos en forma de "somos y no somos" (fragm. 33) fue de forma enteramente episódica y transitoria. Por ello parece plausible que las "gentes sin juicio" atacadas por Parménides fuesen los hombres en general, tanto los que se creen doctos como los que no presumen de serlo, en la medida en que unos y otros hablan arrastrados por la costumbre, fiándose de los aspectos primarios de las cosas de que dan testimonio la "mirada vacilante" y "el oído que zumba", creyéndose que todo procede de un mismo origen y a él vuelve. Son gentes que sostienen que las cosas nacen y mueren, se generan y aniquilan, como sugiere el verso 8,40; o que ganan un lugar que antes no tenían, engendran y anulan colores brillantes. Todo esto constituye en rigor un parloteo caprichoso, una confusión intolerable entre la verdad (que sólo consiste en el *ser* descubierto por el puro pensamiento) y esos nombres (ὄνομα) que no dan cuenta de la estructura radical del Universo. Es decir, confunden la realidad más profunda con esos "nombres" puestos arbitrariamente para los aspectos fugaces de las cosas de acuerdo con "la costumbre tantas veces practicada que excita la mirada vacilante, el oído que zumba y la lengua" (7,3-5). Es importante considerar que Parménides no ahorra fórmulas despectivas al enfrentarse con todo ello: califica a los que practican esa tercera vía de "mortales ignorantes, que andan errantes, bicéfalos, pues la incapacidad en su pecho guía el pensamiento vacilante; son arrastrados, como sordos y mudos, gentes sin juicio..." (6,4-7).

También importa tener en cuenta que Parménides, con perfecta consecuencia, evitó el uso del término "nombre" (ὄνομα) o del verbo "nombrar" (ὀνομάζειν) al aludir a las expresiones que diesen cuenta del *ser* o del pensamiento que lo manifiesta. Emplea para ello a veces locuciones derivadas del verbo φατίζειν,

que cabría traducir por "decir luminosamente". Dice así que *lo ente* ha sido "dicho luminosamente" (πεφατισμένον ἔστιν —8,35). Cuando en la alegoría del Proemio inicia el discurso que la Diosa dirige al viajero afortunado que llegó hasta ella, dice que "narró luminosamente" (ἔπος φάτο —1,23). Y al negar que se pueda hablar con propiedad del *no ser* dice que "ni expresable... es que no es" (οὐ γαρ φάτον... οὐκ ἔστιν'—8,8). Cuando la Diosa asegura que es impracticable la vía que trate del *no ser* (2,6) o que no es expresable el *no ser* (2,8) emplea el verbo φράζω. Y en el fragmento 6,1 emplea el verbo λέγειν: "es necesario decir y pensar lo ente". Es manifiesto que con todo ello Parménides quería utilizar verbos que sugiriesen una expresión luminosa y directa, necesaria, frente al convencionalismo que domina en el lenguaje de los hombres que, arrastrados por la costumbre y la falta de criterio, establecen *nombres* para lo que es absurdo y superficial.

4. La vía de investigación de "lo ente"

Una vez despejado el camino con el rechazo de las "vías de investigación" segunda y tercera, Parménides recobra el "discurso" (μῦθος) que queda disponible como "vía" primera mediante la afirmación "es" (ἔστιν) o de acuerdo con el "juicio" (κρίσις) "es o no es" (ἔστιν ἤ οὐκ ἔστιν) referido a *lo ente* (τό ἐόν). Se trata de una deducción de los caracteres que necesariamente ha de tener *lo ente* desde el momento en que la imposibilidad de pensar o decir con rigor que "no es" excluye todas aquellas determinaciones que de alguna forma impliquen el *no ser*. Por primera vez en la Historia de la Filosofía un pensador hace saber expresa y reiteradamente que sus palabras están dictadas por una necesidad absoluta, que su "discurso" es la exposición de un orden progresivo de sentencias que se encadenan necesariamente, a instancias de criterios ontológicos que han sido establecidos en un primer momento. Hoy podemos pensar que la argumentación que justifica esos caracteres de *lo ente* no es

siempre convincente; que está condicionada a veces por motivos que sólo se asientan en una cosmovisión típicamente helénica, es decir, en prejuicios irracionales que pudieron parecer ineludibles. O, lo que es peor, que la drástica exclusión del *no ser* es insostenible, pues se asienta en una ingenua identificación del *no ser* con la nada absoluta; identificación que corre paralela con la no menos ingenua equiparación del ser con una *entidad* latente en todo. Pero, de todos modos, el desarrollo de la "vía de la verdad" constituye en conjunto un momento crucial en el progreso de la Filosofía. La *consecuencia* racional que había sido expresada con imprecisión por los jonios, como un tránsito entre unos principios lógicos que no llegaron a formular taxativamente y los hechos interpretados a base de una generalización de ciertas experiencias, alcanza ahora una programación y un despliegue nuevos. Si en los autores jonios la fijación del *principio* había sido consecuencia de la convicción de que las cosas tienen *un* origen común *imperecedero*, que da razón de ellas en la medida en que da cuenta de su procedencia y término, ahora ese principio gana un nuevo *status* lógico partiendo del *juicio* o *criterio* universal y necesario que rige todo lo que debe ser dicho y pensado de modo coherente, contraponiendo el *ser* y el *no ser*. Desde este juicio-criterio supremo, *lo ente* como principio ontológico podrá desplegarse en una serie de propiedades encadenadas con necesidad. Y constituirá el sistema de exigencias absolutas desde el que ulteriormente se podrá *interpretar* con una máxima verosimilitud las opiniones de los mortales. Evidentemente todo ello entraña el supuesto, que hoy puede parecernos muy arriesgado, de que el lenguaje (o el pensamiento-hablado), en la medida en que funcione con rigor dando testimonio de *lo ente*, es el árbitro supremo para la captación de la constitución absoluta de las cosas.

Entrando ya en el desarrollo de la "vía de la verdad", Parménides dice en primer lugar que "lo ente es ingénito e imperecedero, pues es completo, imperturbable y sin fin. No ha sido ni será en cierto momento, pues es todo a la vez, uno, permanente" (8,3-6). En efecto, la generación de *lo ente*, es

decir, la hipótesis de que el *ser* de las cosas se hubiera constituido en un momento determinado, obligaría a pensar que antes *no era*. Es decir, la génesis del *ser* supondría una fase previa que sólo se podría pensar y decir como "no ser". Parménides lo excluye con toda contundencia: "¿Cómo, de dónde habría nacido? No permitiré que digas o pienses que de lo no ente; pues no es expresable ni concebible que no es... Así, es necesario que sea absolutamente o no" (8,7-9; 8,11). Las fórmulas que emplea Parménides, típicas de un período en el que el lenguaje filosófico está todavía improvisándose, pueden parecernos pintorescas: apela a la "fuerza de la verdad" (8,12), a la "justicia" que mantiene firmes las "cadenas" que imponen la persistencia de *lo ente* (8,14-15). Pero, en definitiva, es la "necesidad" (8,9 y 8,30) o el "Hado" (8,37) la instancia última que impide que se piense o exprese el "no ser". Ahora bien, importa subrayar que con todo ello se está formulando por vez primera en la Historia del pensamiento la tesis de que es totalmente irracional una generación absoluta de lo que se conciba como *entidad* de las cosas; de que la razón sólo puede enfrentarse con la realidad suponiendo que hay algo persistente en ella, sea la que se quiera la variedad de sus manifestaciones fugaces.

Esta persistencia o eternidad de *lo ente* parecía obsesionar a Parménides. Aunque el verso 8,21 da la impresión de que ya ha quedado resuelta ("por tanto, queda anulado el nacimiento e ignorada la aniquilación"), vuelve a recogerla en el 8,26 después de haber intercalado el tema de la continuidad y homogeneidad del *ser* en los versos 8,22-24. Sin embargo, interesa esta nueva formulación porque alude a que es "inmóvil" (ἀκίνητον) con una ambigüedad que importa dilucidar. En efecto, la frase "inmóvil en los límites de poderosas cadenas" (8,26) podría hacer creer que Parménides excluía que toda la realidad es absolutamente inmóvil, pues de todas las cosas se dice que "son"; que los cambios que advertimos en las cosas son algo así como una extraña alucinación, una absurda realidad. Pues Parménides no colocó *lo ente* en un mundo aparte del que

percibimos; por el contrario, afirmó rotundamente que "todo está lleno de ente" (8,24). Por consiguiente, de ser *lo ente* absolutamente inmóvil, su estaticidad afectaría a todo sin excepción, convirtiendo cualquier movimiento en una imposible ficción.

Sin embargo, esta interpretación, que haría del pensamiento de Parménides una doctrina quimérica, totalmente estéril para dar cuenta del mundo empírico, no responde a una lectura atenta de sus versos; no toma en consideración el contexto que acompaña al adjetivo "inmóvil" y que precisa su sentido. En efecto, los dos versos siguientes, que aclaran y justifican esa inmovilidad, se refieren precisamente a la persistencia de *lo ente*, a la exclusión de su nacimiento y aniquilación. El conjunto de la argumentación es el siguiente: "Por otra parte, inmóvil en los límites de poderosas cadenas, *está sin comienzo ni fin, pues el nacimiento y la destrucción han sido apartados muy lejos*, ya que la verdadera creencia los rechazó (8,26-28). La *inmovilidad* a que se alude aparece dentro de un giro metafórico que la hace ambigua ("inmóvil en los límites de poderosas cadenas"), pero queda inmediatamente aclarada como carencia de comienzo y fin, de nacimiento y destrucción. Parece, por tanto, que Burnet (*Early Greek Philosophy*, CVI) estaba en lo cierto al decir que "Parménides no estaba obligado a negar la posibilidad de todo movimiento dentro de la esfera (del ser)".

Los versos siguientes insisten en el tema de la permanencia, pero, dentro de su imprecisión, parecen aludir a algo nuevo: "El mismo en sí mismo permanece, yace sobre sí mismo y así residirá constante allí mismo; pues la firme necesidad lo tiene en cadenas envolventes, lo aprisiona por todas partes" (8,29-31). La vaguedad de las expresiones utilizadas permite creer, por una parte, que se está insistiendo en la persistencia de *lo ente*, precisando ahora en que se identifica consigo mismo. Sin embargo, no deja de ser curiosa esa alusión a una ubicación, como si se pretendiera decir que no cambia de lugar, no se dispersa propagándose por sitios en los que antes no estaba. De ser cierta esta segunda interpretación, es plausible creer que la ex-

presión "la firme necesidad" lo tiene en cadenas envolventes, lo aprisiona por todas partes" está aludiendo a la necesidad que veta el pensamiento del *no ser*. Es decir, una expansión o traslado total de *lo ente* supondría unos lugares distintos de él mismo, que lo acogerían o que serían abandonados por su desplazamiento. Pero, por ser distintos de *lo ente*, esos lugares serían *no ente*. La contradicción de esa hipótesis forzaba, por tanto, la afirmación de su permanencia en sí mismo. Ahora bien, debe considerarse que, en ese supuesto, esta constancia de *lo ente* tampoco excluiría (como en el caso de la argumentación de su eternidad) que hubiera cambios de lugar en su interior, pues éstos podrían ser pensados en términos de *entidad:* nada impide que las partes móviles y sus respectivos lugares fuesen expresados como "entes".

Otra propiedad de *lo ente* es su "homogeneidad continua" aludida en los versos 8,22-25: "Ni está dividido, pues es todo igual. Ni es más (aquí), pues ello impediría que fuese continuo. Ni menos (allí), pues todo está lleno de lo ente. Por tanto, es todo continuo, pues lo ente toca a lo ente". Pero su justificación aparece más adelante en los versos 8,44-48. Después de argüir que *lo ente* es limitado y completo, añade: "Pues es necesario que no sea mayor ni menor aquí o allí. Ya que no es lo no ente, de forma tal que le impidiese ser homogéneo, ni un ente que tuviese de ente aquí más, allá menos, pues es todo inviolable". Aunque el término "inviolable" (ἄσυλον), que parece extraído de un vocabulario religioso, es de difícil interpretación, y sólo vagamente sugiere que constituye una realidad plena, sin impurezas que la hicieran deforme o irregular, el argumento previo es claro: es igual por todas partes, homogéneo y continuo, porque sólo la incrustación de *lo no ente* podría debilitarlo o atenuarlo en algunos lugares, introduciendo algo así como grietas en su masa. Y, como se ha dicho hasta la saciedad, ello es impensable. Adviértase que se trata de una homogeneidad referente de modo exclusivo a la entidad como tal. Es decir, que no impide que haya diferencias cualitativas o cuantitativas entre las cosas, siempre que ello no suponga una diver-

sidad en cuanto a su *ser*. Y, en verdad, no hay motivos para decir que *es* más o menos lo luminoso en relación con lo oscuro, lo ligero frente a lo pesado, lo vivo en comparación con lo inanimado.

A lo largo de su "discurso" se refiere Parménides a otras características de *lo ente* cuya justificación es mucho más confusa, hasta el punto de que parecen apoyarse tan sólo en convicciones propias de la cosmovisión helénica. Así, en los versos 8,32-35 dice que "no es lícito que lo ente sea infinito, pues no es indigente de nada; mientras que no siendo carecía de todo". En realidad, sólo un prejuicio que identificara plenitud óntica con finitud cerrada en sí misma podría sostener que *lo ente* debe ser limitado. La negativa de *lo no ente* coincidiría ahora con la que es propia de lo indefinido, de lo que es amorfo por carencia de límites contornales. Se diría que en todo ello hay latente una axiología estética que opta por la superioridad de la forma definida. Pero, en rigor, la opción de Parménides por la identificación entre finitud y perfección carece de toda justificación racional, como tampoco la hubiera tenido la opción opuesta, asimilando infinitud y plenitud axiológica. Sin embargo, deberían transcurrir muchos siglos hasta que, en las postrimerías del XVIII, Kant dejara fuera de juego este tipo de especulaciones.

También de modo apresurado y sin argumentación explícita se afirma en el verso 8,36 la unicidad de *lo ente:* "ya que no ha sido ni será otro al lado de lo ente, puesto que el Hado lo ha encadenado para que permanezca apretado e inmóvil". Ahora esta "inmovilidad" parece apuntar a que no puede escindirse o multiplicarse en diversos entes. Aunque las razones explícitas de esta unicidad no aparezcan en los versos de Parménides, cabe suponer que radican en que una diversidad de entes requeriría que aquello de que careciese cualquiera de ellos, para distinguirse de los demás, debería ser enunciado en términos de *no ser,* aunque por pertenecer a otros entes debiera también ser concebido en términos de entidad. Ello

infringiría manifiestamente el juicio-criterio enunciado como fundamento del sistema parmenídeo en el verso 8,16.

Todavía más ingenua es la atribución de esfericidad equilibrada con que termina el discurso de la verdad: "Pero, puesto que su límite es el último, es completo por doquier, semejante a la masa de una esfera bien redonda, igual en fuerza a partir del centro por todas partes" (8,42-44). Y ratifica en el 8,49: "Puesto que es igual en todas direcciones, alcanza de igual manera sus límites". Ahora ya parece imposible hallar ninguna argumentación racional subyacente, que de alguna manera arrancara del criterio supremo que contrapone *ser* y *no ser*. Los motivos que indujeron a Parménides a pronunciarse por la esfericidad material de *lo ente*, "semejante a la masa de una esfera bien redonda", parecen provenir de la triple conjunción del prejuicio de la finitud ya aludido antes, de la hipótesis de que el Universo es esférico (alentada por la aparente esfericidad del cielo visible) y de la tesis inicial de que *lo ente* lo llena todo, es decir, una totalidad de cosas que tienen un aspecto primordialmente material. Ahora bien, no deja de tener interés consignar que, en estos momentos iniciales del despliegue de la especulación ontológica, Parménides sólo dio cuenta de una entidad material. Aunque *lo ente* poseyera para él una dignidad muy superior a los aspectos mudables y variados de las cosas, siguió siendo concebido a tenor de la corporeidad que en ellos se manifiesta. Toda la problemática que surgiría más tarde en torno a la inteligibilidad de los grados de abstracción que pretenden "desmaterializar" las cosas y, por ello mismo, elevarse sobre la presunta mediocridad de su presencia corpórea, no había hecho aparición en él. Si *lo ente* significó perfección y plenitud para Parménides, es sólo porque es eterno, inmortal; porque no le afectan los cambios visibles de la realidad o la multiplicidad de cosas que en ella se presentan y porque es pensable mediante un "discurso" rigurosamente ordenado, regido por una necesidad ineludible.

5. La interpretación de los aspectos opinables de las cosas

A partir del verso 8,51 se inicia la última parte del Poema, lo que denomina Parménides con cierta ambigüedad la "interpretación (γνώμη) de las opiniones de los mortales". Cuanto menos, es importante considerar que en ningún momento la califica de "vía de investigación", como había hecho con la "vía de la verdad" y aquellas otras dos que desestimó como impensables. También ofrece cierta ambigüedad el grado de encomio con que la propone. Recuérdese que en el Proemio del Poema se aludió a ella como objeto de la revelación de la Diosa que encarece que se conozca no sólo la Verdad plena, sino también "las opiniones de los mortales, en las cuales no está la verdadera creencia" (1,29-30). Y añade a continuación que se debe aprender también estas cosas, "cómo las que aparecen ha sido necesario que sean probablemente, extendiéndose todas a través de todo" (1,31-32). En el verso 8,60 se repite esta recomendación de que se atienda a la "interpretación de los mortales" en términos cautamente encomiásticos: "El orden de todas las cosas verosímiles te revelo para que nunca te aventaje ninguna interpretación de los mortales". Evidentemente, como puso de relieve por primera vez Wilamowitz-Möllendorf,[3] esta "interpretación de las opiniones" era para Parménides una forma de conocimiento que, aunque no alcanzara la plenitud o rigor discursivo de la "vía de la verdad", poseía un valor positivo: estaba sujeta a una necesidad aludida ya desde un comienzo en el verso 1,32 y reiterada dentro de su desarrollo cuando dice que ella encadena el cielo, manteniendo los límites de los astros (10,6). Además concierne a algo, los "aspectos" de las cosas o las "cosas que aparecen" (τά δοκοῦντα—1,31) que son "verosímiles" (ἐοικότα—8,60)

---

[3] "Lesefrüchte", *Hermes* XXXIV (1899).

y que registran un "orden" (διάκοσμον —8,60) y una "probabilidad" (δοκίμως—1,32) extendiéndose a través de todo. Aunque esta verosimilitud o probabilidad fuese necesaria, según dice en el mismo verso 1,32, es manifiesto que no alcanza la plenitud de la verdad que es propia del discurso sobre *lo ente*. Y, sin embargo, permite organizar una "interpretación", la que se despliega a partir del fragmento 9, que, según dice Parménides con inefable optimismo, no podrá ser aventajada jamás por ninguna otra.

La extraña índole de esta interpretación de los aspectos opinables de las cosas queda aclarada en los versos 8,51-59 mediante unas indicaciones metodológicas. La inicia advirtiendo que el grado de certeza que pueda alcanzar está por debajo del que tuvo la vía de investigación de *lo ente:* "Con esto cierro para ti el fidedigno discurso y pensamiento sobre la verdad. A partir de aquí las opiniones de los mortales aprende escuchando el orden artero de mis palabras" (8,50-51). Comienza por tener interés la expresión κόσμον... ἀπατηλόν, que se ha traducido por "*orden artero*". El adjetivo ἀπατηλόν sugiere una astucia que envuelve un ardid, una estratagema o artificio que en ocasiones puede llegar a ser un engaño. Pero en nuestro caso esta última acepción es incompatible con la probabilidad y verosimilitud que, de acuerdo con una cierta necesidad, se va a alcanzar con la interpretación que se anuncia. Por consiguiente, lo que se quiere decir con este "orden artero" es que su formulación no constituye una simple mostración de la verdad absoluta. Es más bien un artificio, un *decir* instituido convencionalmente que no depara la patencia que es propia del φατίζειν o del φάναι; lo *dicho* así no queda φατόν, al desnudo o a la luz de una cabal expresión. Queda sólo designado por *signos* (o σήματα —8,55) que han sido establecidos en virtud de una decisión.

En efecto, añade a continuación: "Pues han decidido dar nombre a dos formas a modo de interpretación" (8,53). Parece ocioso tener que insistir en la importancia que tiene el reconocimiento expreso de que se trata de una "decisión" (κατέθεντο

"han decidido"), aunque no arbitraria, pues se va a exponer cómo "ha sido necesario que sean probablemente" (1,32) las cosas que aparecen. Ahora bien, esas "dos formas interpretativas" (μορφὰς δύο γνώμας), o que van a servir para la "interpretación" que se dilucida, serán tales en la medida en que "se les ha asignado signos de modo diferente respectivamente" (8, 55-56): "a una el etéreo fuego de la llama, que es dulce, sumamente leve" (8,56-57); la otra es "lo opuesto, noche oscura, cuerpo pesado y espeso" (8,59). Adviértase que con esto esas dos "formas", que luego serán denominadas abreviadamente "luz y noche" (9,1), han sido convertidas en "signos" o van a funcionar significativamente. Esto quiere decir que deberá ser *designada* "luz" o "noche" cualquier cosa que sea similar al "etéreo fuego de la llama", por una parte, o a lo opuesto, al "cuerpo pesado y espeso", por otra. Por ello puede decir en el verso 9,1 que "todas las cosas han sido nombradas luz y noche": evidentemente las cosas son mucho más variadas que el fuego etéreo y el cuerpo pesado y espeso, luego lo que recibe esos nombres ha de tener propiedades que sólo por analogía puedan avenirse a esos caracteres. En efecto, Simplicio (*Fis.* 31, 3) al comentar a Parménides añade otros dos pares de "signos": cálido y suave para lo luminoso, frío y duro para lo pesado y espeso. Y Teofrasto (*De sensu* 1), en relación con el fragmento 16 de Parménides dice que el recuerdo, la percepción del sonido, de la luz y del calor, por una parte, y el olvido, la percepción del silencio, de la oscuridad y del frío, por otra, caen dentro también de lo denominado "luz" y "noche", respectivamente.

Más confuso es el verso 8,54, en el cual, después de que se ha dicho que los mortales han decidido dar nombre a dos formas, agrega: "de las cuales es necesario no una —en esto se extravían" (τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν — ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν). Cabe pensar que está contraponiendo otra vez la absoluta verdad de *lo ente* con la interpretación de las opiniones, en tanto que aquélla consistió en el descubrimiento de la *unidad* del ser mientras que la segunda se basa en la denominación de *dos*

formas. En este caso, habría que leer el verso como si dijera que "era necesario que no se nombrase una de las formas" o que "estaba de más una de las formas". Pero ya Diels[4] hizo notar que, de ser así, Parménides hubiera utilizado el pronombre ἑτέρην, en lugar del numeral μίαν. Por consiguiente, el sentido del verso debe ser que "es necesario que no se nombre una sólo de las formas" o que "no basta con nombrar una". Téngase en cuenta que, dada la terminología utilizada por Parménides, hubiera sido un desliz el que ahora estuviera sugiriendo que sólo se debiera dar nombre (ὀνομάζειν) a una "forma" que correspondería al *ser* único que llena el Universo: en efecto, al *ser* no le corresponde ser "nombrado", ni es una "forma". Estos son términos que sólo valen para la "interpretación de las opiniones". Por consiguiente, es plausible creer que con esta frase, como ya advirtió Simplicio (*Fis.* 31,7), Parménides estaba subrayando la necesidad del dualismo de formas en la "interpretación de las opiniones". Entonces, ¿en qué "se extravían" los mortales cuando hacen "esto"? Ahora la dificultad es prácticamente insalvable, dada la imprecisión del fragmento y sólo puede ser resuelta mediante conjeturas. Es posible que el "extravío" fuese el intento de interpretar las cosas de un modo monista, dando nombre a una sola forma; en este caso estaría pensando tal vez que los pensadores jonios habían practicado una "interpretación" con sus respectivas filosofías, pero con el defecto de contentarse con una sola forma (agua, fuego o aire). Es decir, la Filosofía milesia no sólo había fallado al ignorar la verdad del ser, sino que como interpretación era también insuficiente al mantener un monismo estéril. Pero cabe interpretar el "extravío" de nuestro verso de otra manera: consistiría, como antes se dijo, en una calificación de la "interpretación" de los aspectos opinables, valorándola por debajo de la "verdad de *lo ente*". En este caso se estaría diciendo que los mortales se apartan de la verdad desde el momento en que *dan nombres*

---

[4] *Parmenides Lehrgedicht*, pág. 92.

a las cosas, aunque sea necesario hacerlo dentro de un plano meramente interpretativo dando nombre a dos formas. Este *extravío* no consistiría en un craso error, sino en un mero alejamiento de la pura verdad o del descubrimiento de la dimensión radical de todas las cosas. Con otras palabras, Parménides estaría recordando que la probabilidad y verosimilitud de la interpretación de los aspectos opinables de las cosas queda por debajo o vale menos que la verdad de *lo ente*.

Ahora bien, lo importante es que la elección de las dos formas como signos interpretativos no tenía para Parménides la simple finalidad de señalar las cosas en sus apariencias externas, como si sólo se tratara de describir el Universo o de clasificar las cosas en dos grandes grupos. Arrastraba consigo un vasto propósito explicativo de su variada constitución y de sus cambios. En los fragmentos 10 y 11 promete exponer el origen del éter y de "la acción aniquiladora de la pura antorcha del brillante Sol", la naturaleza y el movimiento de la Luna, la procedencia del Cielo que todo lo circunda y la necesidad que mantiene la situación de los astros, el nacimiento de la Tierra, del Sol, de la Luna, de la Vía Láctea, del Olimpo y de todos los astros. En los fragmentos 14 y 15 precisa que la Luna brilla errante en torno a la Tierra "con luz prestada" (es decir, carente de luz propia), "siempre mirando hacia los rayos del sol". En el 16 esboza una teoría genética del pensamiento producido por "órganos mudables" y en los fragmentos 17 y 18 alude a la formación de los embriones humanos. En el fragmento 19, último que ha quedado, termina subrayando la aptitud de la "opinión" que ha propuesto para dar cuenta del Universo: "Así, según la opinión, han nacido y son ahora estas cosas y después crecerán y morirán con el tiempo. Los hombres han decidido para cada una un nombre determinado".

Pero, por desgracia, el deterioro que ha sufrido la última parte del Poema o la imprecisión de sus fórmulas han hecho que sean escasos y confusos los datos que permitan reconstruir esa interpretación cosmológica. Sin embargo, en los versos 16, 1 y 18,1 aparece un término clave, el de "mezcla" (κρασις),

que tendrá amplia resonancia en los siglos venideros. Y en los versos 8,57-58 y 9,3-4 se añaden algunas indicaciones que permiten colegir lo que por ella entendió Parménides, relacionadas con la decisión de instituir dos "formas" significativas de todas las cosas que permitan su interpretación. En efecto, en el verso 9,2 dice que las cosas han sido nombradas "luz" y "noche", "éstas y aquéllas conforme a sus potencias". Por imprecisa que sea esta noción de "potencia" (δύναμις), es manifiesto que concierne a cierto componente de las cosas que, como su nombre indica, Parménides consideró de índole energética o vital. Ahora bien, si todas las cosas han sido nombradas "luz" y "noche" conforme a sus potencias, es porque "todo está lleno a la vez de luz y noche sombría" (9,3). No parece temerario suponer que esa conjunción de "potencias" luminosas y oscuras es lo que en los fragmentos 16,1 y 18,1 aparece denominado "mezcla". Pero lo importante es que, como ya señaló Reinhardt,[5] Parménides sostuvo la identidad o persistencia de cada una de las "potencias" que integran una "mezcla" o que se separan para constituir con otras "potencias" una nueva. Por ello se dice en los versos 8,58-59 que la "forma" correspondiente a las potencias luminosas es "igual a sí misma por doquier, pero distinta de la otra". Obviamente, lo mismo vale para la "forma" de las potencias oscuras. Pero esa "igualdad" o identidad de cada una de las "formas" (o de sus respectivas potencias) consigo misma es ratificada en el verso 9,4, en el que, después de haberse dicho que todo está lleno conjuntamente de luz y noche sombría, se añade "ambas iguales, pues nada hay entre una y otra". Simplicio, que conoció mejor que nosotros el escrito de Parménides, por disponer de su totalidad, comentó este fragmento así: "Sólo hay dos principios y ninguno de ellos participa del otro. Así se comprende su identidad (ἰσότης)". (*Fís.* 180,8). Es decir, cada una de las formas o de las potencias es igual a sí misma porque nada

---

[5] *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, pág. 31.

media entre ellas y las potencias de la otra forma. La persistencia o identidad consigo misma de cada potencia impide que se convierta en otra distinta pasando por modificaciones intermedias. Si las cosas ofrecen esos aspectos híbridos (cuerpos que no son totalmente pesados o ligeros, penumbras, temperaturas tibias, etc.), es porque no advertimos por separado las potencias luminosas u oscuras que en ellas se mezclan sin perder su peculiaridad.

Sobre la base de la teoría de las mezclas desarrolló Parménides su explicación de la constitución del Universo y del origen de las cosas, cuyos vestigios hemos aludido antes. Recogiendo testimonios de Cicerón, Stobeo, Aetio y Jámblico, procedentes de Teofrasto, se puede creer que propuso la existencia de un núcleo de potencias luminosas (es decir, de fuego) en el centro de la Tierra. Ésta era de forma esférica y estaría constituida por potencias oscuras (corpóreas) en las que se filtran corrientes de las ígneas, produciendo volcanes. Alrededor habría una "banda" de potencias luminosas y oscuras entremezcladas, formando la atmósfera; en ella giraba la Luna, que también sería una mezcla de potencias corpóreas y de otras luminosas recibidas del Sol. Y finalmente, formando un Universo finito, todo quedaría cerrado por una última "banda" de potencias luminosas, de la que provendrían los anillos de fuego que constituyen el Sol y las estrellas.

Como antes se anticipó, la teoría de las mezclas depara también una interpretación del conocimiento sensible: "Según cómo es la mezcla en cada momento de los órganos mudables, así se presenta el pensamiento en los hombres" (16,1-2). Pues hay, según el eléata, una coincidencia entre lo que se piensa y la naturaleza de los órganos: "Porque lo más abundante constituye el pensamiento" (16,4). Es decir, la abundancia de los elementos luminosos depara un pensamiento sagaz, mientras que el predominio de los elementos oscuros determina el pensamiento torpe. Y el fragmento 18 ofrece retazos de una antropología, posiblemente de consecuencias médicas: el "temperamento justo", que resulta de la mezcla de "simientes de amor"

a partir de sangres opuestas, modela cuerpos bien constituidos. Peso si las simientes se mezclan en virtud de fuerzas que luchan y no se avienen, serán funestas para el sexo que nace.

6. La verdad de "lo ente" y la interpretación de las opiniones

Aparentemente la interpretación de las opiniones fue desarrollada en virtud de un método independiente de la vía de investigación que descubre *lo ente.* La *decisión* de establecer sendos nombres para dos formas de potencias que se muestran como aspectos de las cosas, cuyas mezclas permiten explicar lo que es sólo verosímil en relación con los cambios que llenan el Universo, difiere profundamente del riguroso discurso que exhibe las propiedades de *lo ente.* Un balance global de lo que hasta aquí se ha expuesto permitiría sacar la conclusión de que ambos procedimientos son compatibles, pero discurren por caminos distintos. Es decir, la interpretación de las opiniones, aunque alcanzase la máxima verosimilitud gracias al artificio de seleccionar dos formas de potencias cósmicas y de atribuirles los correspondientes nombres, adolecía fatalmente de la irracionalidad que entrañaba el que esas potencias denominadas "luz" y "noche" sólo se contraponían por el *hecho* de su diferente aspecto. No se trataba de una distinción reductible a un formalismo tan riguroso como el que se expresa con el juicio o criterio "es o no es", que parece excluir absolutamente cualquier otra opción. La oposición entre las formas de las potencias era sólo fáctica: nada impedía que esas potencias fuesen otras, que se distribuyeran de manera distinta a como aparecen o a que se les designase con otros nombres, eligiendo otras formas o agrupándolas de modo distinto. En definitiva, esto es lo que hizo Empédocles proponiendo las cuatro "raíces" o Anaxágoras con sus "simientes". Dentro de estos supuestos, no se puede negar que Parménides fue excesivamente optimista cuando presumió que la elección de formas que él decidió era

la mejor que podía concebirse, aunque estuviese marcada por el estigma de la mera verosimilitud o probabilidad que afecta a todo lo opinable.

Todo esto, en definitiva, difiere profundamente del "discurso" que infiere las propiedades de *lo ente* partiendo de la necesaria contradicción entre el ser y el no ser. Pero nada impide que una misma realidad sea explicada por ambos procedimientos, con tal que se mantenga la distinción entre sus respectivos niveles y métodos; uno fue una "vía de investigación" que alcanzó una plena verdad en la medida en que descubrió la dimensión radical de las cosas ajustándose a las exigencias de un juicio o criterio insoslayable, mientras que el otro fue una "interpretación" que, si bien cargaba con la simple verosimilitud o facticidad de los aspectos opinables de las cosas, no dejaba de ser urgente, pues esos aspectos se extienden a través de todo. La compatibilidad entre los dos métodos podía hacer previsible que, incidiendo sobre una misma realidad, la del Universo que tanto está lleno de *lo ente* (8,24) como de las potencias luminosas y oscuras (9,3), coincidiesen en numerosos puntos sus respectivos resultados doctrinales.

Sin embargo, cabe pensar que se trataba de algo más que una congruencia entre ambas doctrinas debida a los motivos indicados. En rigor, la "interpretación de las opiniones" estaba supeditada a las exigencias del discurso que evidenciaba la verdad de *lo ente*. Es decir, la verosimilitud que alcanzara aquélla dentro de cualquier "interpretación", no podía desmentir en ningún momento las tesis alcanzadas por el discurso sobre *lo ente*. Más aún, tenía que ajustarse a las exigencias que dimanaban de la absoluta necesidad de éste cuantas veces esa interpretación registrase en términos de opinión algunas de las propiedades que la vía de la verdad había puesto de manifiesto.

Desde esta perspectiva adquieren un nuevo sentido las coincidencias entre la vía de la verdad y la interpretación de las opiniones. Es interesante recordar así que la necesidad, que presidió el discurso sobre *lo ente*, haya sido invocada en el verso 10,5 al decir que rige "el cielo que todo lo circunda" y

que "lo encadenó manteniendo los límites de los astros". También es plausible creer que la frase "todo está lleno a la vez de luz y noche sombría" (9,3) constituye la necesaria transcripción en el plano de las opiniones de la plenitud de *lo ente*, que lo llena todo (8,24) sin dejar fisuras, "pues lo ente toca a lo ente" (8,25).

Pero la vigencia de la verdad de *lo ente* sobre la interpretación de las opiniones adquiere especial importancia al determinar la teoría de las mezclas. En efecto, como ya se señaló en su momento, el discurso que desarrolla la verdad de *lo ente* apareció obsesionado por el rechazo de un nacimiento absoluto y de una aniquilación de aquello que se dice en propiedad que *es*. Por consiguiente, se imponía que la interpretación de los aspectos de las cosas los eludiesen también. Que resolviese lo que las gentes ingenuas llaman "nacer y morir" (8,40) en procesos en que prevaleciese la permanencia de lo que cambia. Para ello adujo la tesis de las mezclas. Pues lo fundamental de ella radicaba en que cada una de las potencias que se une o separa de otras es siempre igual a sí misma y distinta de las otras; que cualesquiera que sean los aspectos que cobren al mezclarse, esas potencias no pierdan su identidad consigo mismas, pues nada media entre unas y otras (9,4). Lo que las gentes ignorantes llaman sin más "nacer y morir, ser y no ser, cambio de lugar y alteración del calor que resplandece" (8,40-41) ha quedado resuelto así, en el plano de la interpretación, como mezcla de potencias que, por ser en verdad *lo ente*, son ingénitas e indestructibles. Pues esas potencias luminosas son sólo los genuinos *aspectos* (τὰ δοκοῦντα) de lo que se exhibe como *ente* cuando es pensado con rigor.

7. Conclusiones

De todo esto se puede concluir que, con toda la imprecisión que se quiera y dentro de una peculiar perspectiva que

podríamos calificar de "realismo ontológico", Parménides inició el vasto problema del *apriorismo*. Es decir, estableció la distinción radical entre unas tesis universales y necesarias (llámense "vérités de raison", principios a *priori* o verdades analíticas), por una parte, y unos contenidos empíricos meramente fácticos, por otra, con la conciencia de que aquéllas poseen un valor primordial y deben regir el desarrollo lógico que constituye una interpretación o explicación de los segundos. Si en la *Filosofía* jonia ya apuntó la vigencia de lo *a priori* bajo el supuesto de la *unidad y persistencia de la* φυσις, supuesto que presidió la búsqueda del principio generador de todas las cosas, hay que creer, a juzgar por los textos que han quedado, que no alcanzó entonces el desarrollo que adquiere en la vía de la verdad de Parménides. Ni cobró conciencia de su distinción epistémica, como dominio de lo necesario, frente a la verosimilitud o mera facticidad de los aspectos sensibles del mundo.

La adjudicación de este *apriorismo* a la doctrina de Parménides permite colegir que de ella arrancarán de cerca o de lejos los sistemas filosóficos que atribuyan al puro pensamiento la capacidad de penetrar en la estructura absoluta de las cosas; pero también aquéllos otros que, menos dogmáticos, se hayan limitado a adjudicar a la razón el privilegio de dictar las condiciones insoslayables a que se ha de someter toda forma de conocimiento, por limitado que sea su alcance cognoscitivo. Por supuesto, los primeros (que forman una larga serie, en la que citados sólo como ejemplo, se hallan Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz y Hegel) se encuentran más cerca del planteamiento parmenídeo y pueden ser considerados como herederos más directos de su doctrina. Los segundos, que representan una importante restricción de sus pretensiones, no aparecerán hasta tiempos modernos, y se hallan protagonizados por Hume, Kant y Husserl. Desde otro punto de vista, estarán más cerca de Parménides los autores que se hayan esforzado por realizar aquella penetración en los fundamentos absolutos de la realidad prescindiendo de toda apelación al *no ser;* es decir, acogiéndose al principio de contradicción en sus formu-

laciones más rigurosas. Por consiguiente, de modo muy somero, teniendo en cuenta las profundas novedades que impondrá el curso posterior de la Filosfía a estos problemas, se puede decir que Parménides inicia la línea de especulación metafísica que tendrá sus principales jalones en las figuras de Aristóteles, Descartes y Leibniz. Por otra parte, en lo que concierne a la interpretación de los aspectos empíricos de la realidad, su teoría de las mezclas y de la convencionalidad del lenguaje que interprete las experiencias lo caracteriza como precursor de corrientes científicas y filosóficas mucho más vastas que llegan hasta nuestros días.

Pero ciñéndonos a su influencia en los autores griegos que vivieron en los siglos V y IV, conviene precisar un aspecto de su sistema que plantearía un problema acuciante para todos ellos. Se trata del referente al cambio y a la diversidad de las cosas. En rigor, la vía de investigación que tiene por objeto *lo ente* no los excluye en absoluto. Sólo veta la generación de *lo ente* a partir de la nada o su aniquilación; que se expansione más allá de sus límites o que se traslade en bloque fuera de sí mismo. Impide también que *lo ente* esté dividido por "grietas" de *no ente*, formando múltiples bloques o esferas; o que se condense en determinadas zonas, siendo "más ente" aquí o allá. Pero no excluye que *lo ente* presente variados *aspectos* y que se den movimientos o cambios dentro de sus límites, mezclándose de formas variadas las *potencias* que constituyen esos aspectos. Ahora bien, lo grave es que con ello el cambio y la diversidad de las cosas que *lo ente* llena *no fueron formulados en términos de entidad;* quedaban relegados a la interpretación de los aspectos empíricos del mundo. El puro pensamiento no negaba la existencia del movimiento y de la diversidad cualitativa o cuantitativa, pero los dejaba fuera de su competencia, desplazándolos a un nivel secundario en la estructura del Universo. Lo cual suponía un grave empobrecimiento de su esfera: no cabe duda de que la mutabilidad de cosas diversas cuenta seriamente en lo que *son* y que parece que un pensamiento que dé testimonio de su *ser* debe registrarla de alguna manera. En

definitiva, en todo ello hay una motivación fundamental: el impulso por manifestar que los choques brutales que agitaron su tiempo, las luchas que enfrentaron a las ciudades del Mediterráneo oriental o a las distintas clases sociales en cada una de ellas, no constituía la realidad más profunda; que en el seno de todo cuanto combate y parece aniquilarse hay algo persistente, que no es afectado por el dolor y la muerte. Pero el precio de este consuelo fue una depauperación del campo temático del pensamiento de *lo ente;* o que abriera un corte excesivamente riguroso entre la vía de la verdad y la interpretación de los aspectos visibles del mundo, al reducir aquélla a una formulación demasiado abstracta. La filosofía posterior de los atomistas, pitagóricos, de Platón y Aristóteles constituiría un esfuerzo por ampliar el campo del puro pensar, aunque tuviera que restringir de alguna manera el principio supremo de la contradicción entre el *ser* y el *no ser.*

8. Nota final

Es bien sabido que se acostumbra a considerar a Parménides como artífice de un sistema que excluye absolutamente toda movilidad y diversidad. La única realidad sería la del *ser*, privado de todo cambio y de cualquier distinción de caracteres objetivos. El mundo de las opiniones interpretado en la última parte del Poema sería algo así como una alucinación que padecen los hombres (que tampoco podrían ser distintos unos de otros).

No cabe duda de que, si ésta hubiera sido la doctrina de Parménides, sólo cabría calificarla de demencial o considerarla como una extraña broma. Sin embargo, esta lectura de sus textos, defendida por Zeller, Diels y Burnet, ha sido corregida posterior y progresivamente por Wilamowitz-Möllendorf, Reinhardt, Coxon, Cornford, Zafiropulo, Gigon, Beaufret, Hermann Reich y, sobre todo, Hans Schwabl. No es posible entrar en el detalle de sus argumentos. Los principales han sido recogidos

en las páginas precedentes, al ir exponiendo la compatibilidad entre la vía de la verdad y la interpretación de las opiniones. Cabe indicar ahora, sin embargo, que la teoría de Zeller, Diels y Burnet se basó fundamentalmente en una identificación entre la interpretación constituida por la teoría de la mezcla de las potencias y la vía de investigación tercera fustigada en los fragmentos 6 y 7, la de las "gentes sin juicio". Si fuera esto cierto, no cabría conceder ningún valor a la interpretación que da cuenta de los cambios y de la diversidad de las cosas en virtud de la denominación de las dos "formas" que designan las potencias que se mezclan.

Pero esa supuesta identificación es insostenible. En primer lugar hay que tener en cuenta la diferencia entre el tono encomiástico con que se propone la interpretación desarrollada por Parménides y el desprecio absoluto que merece la tercer vía de investigación. Pero tiene aún más importancia el hecho de que la metodología de la vía condenada y la de la interpretación propuesta son completamente distintas: a lo largo de la segunda no aparece nunca el error básico cometido por las "gentes sin juicio", el de confundir *ser* y *no ser*. La interpretación de los aspectos de las cosas en virtud de la mezcla de potencias cuyas formas han sido designadas por medio de dos nombres opuestos era completamente distinta de la vía que con tanta dureza juzgó Parménides.

BIBLIOGRAFÍA

BEAUFRET, J.: *Le Poème de Parmenide*. París, 1955.

CALOGERO, C.: *Studi sull' Eleatismo*. Roma, 1932.

CORNFORD, F. M.: *Plato and Parmenides*. Londres, 1939.

COXON, A. H.: "The Philosophy of Parmenides". *Classical Quarterly*, 1934.

CHALMERS, W. R.: "*Parmenides and the Beliefs of Mortals*". *Phronesis*, 1960.

DIELS, H.: *Parmenides Lehrgedicht*. Berlín, 1897.

GARCÍA-BACCA, J. D.: *El Poema de Parménides.* México, 1943.

MANSFELD, J.: *Die Offenbarung des Parmenides und die menschiche Welt.* Assen, 1974.

MINAR, E. L.: "Parmenides and the World of Seeming". *American Journal of Philosophy,* 1949.

MONTERO, F.: *Parménides.* Madrid, 1960.

RAVEN, J. E.: *Pythagoreans and Eleatics.* Cambridge, 1948.

REINHARDT, K.: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie,* Bonn, 1916.

SCHWABL, H.: "Sein und Doxa bei Parmenides". *Wiener Studien,* 1953.

TARAN, L.: *Parmenides.* New York, 1965,

VERDENIUS, W. J.: *Parmenides, Some Comments on his Poem.* Groningen, 1942.

VLASTOS, G.: "Parmenides Theory of Knowledge". *Transactions of the American Journal of Philology,* 1946.

WILAMOWITZ-MOLLENDORF: "Lesefrüchte". *Hermes,* 1899.

ZAFIROPULO, J.: *L'École Eléate.* Paris, 1950.

IV. El pitagorismo antiguo

por Carlos Moya Espí

Introducción

Trazar un panorama medianamente completo de la escuela pitagórica antigua no es en absoluto una tarea sencilla. La prueba de ello la constituyen las reconstrucciones dispares que de ella han realizado distintos autores (p. ej., Burnet, Cornford, Guthrie, Clève, etc.). Toda reconstrucción poseerá un grado más o menos elevado de conjetura que habrá que minimizar al máximo mediante los procedimientos críticos usuales. La tarea, sin embargo, presenta un doble interés: por una lado, el interés intrínseco del pensamiento pitagórico como uno de los más vigorosos de la filosofía griega, sobre todo en el aspecto matemático; por otro, la necesidad de una adecuada comprensión de este pensamiento para entender mejor el de autores posteriores, entre los cuales el principal es Platón, pues parece fuera de duda que el pitagorismo ejerció una influencia decisiva en la filosofía platónica.

Dado este interés son aún más de lamentar las dificultades con que nos encontramos al acercarnos a los pitagóricos. Será conveniente quizás señalar estas dificultares desde el principio.

La primera de ellas se refiere a la escasez de fuentes fidedignas. Así, sólo poseemos unos pocos fragmentos anteriores a

Platón.[1] Debido a esto, nos vemos obligados a reconstruir más de un siglo de desarrollo de la escuela pitagórica basándonos en testimonios posteriores. De estos testimonios no contemporáneos concedemos mucho valor al de Aristóteles, que se refiere a los pitagóricos en varios lugares de su obra y que escribió una obra, hoy perdida: *Sobre los pitagóricos*. El testimonio de Platón ofrece la dificultad de que es difícil separar en algunas de sus obras, en que es mayor la presunta influencia pitagórica la doctrina original de Platón y la heredada de los pitagóricos. Aristóteles es también en este punto una buena guía. Los testimonios posteriores al siglo IV, mucho más numerosos, están por desgracia sujetos a dudas y controversias, sobre todo las *Vidas de Pitágoras* de Porfirio y Iámblico, cuyo valor histórico es muy escaso a causa de las contradicciones con testimonios contemporáneos del pitagorismo antiguo y de la profusión de leyendas maravillosas con que se adornan.

El segundo obstáculo con que tropezamos es la mitificación del fundador de la escuela, Pitágoras, por parte de sus discípulos. Así, Iámbico (V. P. 31, Timpanaro, I, 34) se refiere al testimonio de Aristóteles en su obra perdida sobre los pitagóricos, según el cual éstos distinguían, entre los seres dotados de razón, por un lado los dioses, por otro los hombres, y por otro al mismo Pitágoras. Esta consideración cuasimítica del fundador influye en sus discípulos, que le atribuyen prodigios y hazañas inverosímiles.[2] Otra consecuencia de ello es la atribución indiscriminada a Pitágoras de doctrinas no originales del

---

[1] Son entre otros, Jenófanes (en Diog. VIII 36; Diels-Kranz (en adelante D. K.) 21 B 7; Timpanero, Maria, *Pitagorici, testimonianze e frammenti*, 3 vols. La Nuova Italia Editione, Tirenze, I, 1958, II, 1962, III, 1964, vol. I, pág. 12. (En lo sucesivo citaremos como Timp., seguido del volumen en números romanos y de la página), Heráclito (Diog. IX, I, D. K. 22 B 40, Timp. I, 14), Empédocles (Porphi. V. Pyth. 30; D. K. 31 B 129; Timp. I, 16-18), Ion de Clios (Diog. I, 119 ss.; D. K. 36 B 4; Timp. I, 20), Herodoto (Herod. IV, 95; Timp. I, 22-24), etc.

[2] Cfr. Apolonio, Mir. 6; Timp. I, 32-34; Porf. V. Pit. 30; D. K. 31 B 129; Timp. I, 16-18.

fundador, lo cual dificulta enormemente la tarea de trazar un desarrollo histórico de las doctrinas pitagóricas.

Finalmente, nos encontramos con una dificultad adicional: la regla de estricto secreto que debió regir en la comunidad pitagórica desde sus comienzos. No tenemos noticias de escritos pitagóricos antes de Filolao, jefe de la escuela ya a finales del siglo v.[3]

En este capítulo nos referiremos únicamente al pitagorismo antiguo y no al posterior renacimiento de la escuela, en el siglo I de nuestra era, conocido como neopitagorismo. Entendemos que el período abarcado por el pitagorismo antiguo comprende desde la plenitud de Pitágoras, alrededor de la 60.ª olimpiada (540-537), durante la tiranía de Polícrates en Samos, hasta la última generación de pitagóricos "discípulos de Filolao y de Eurito de Tarento",[4] que debieron ser contemporáneos de Platón y que conoció Aristoxeno.

1. El fundador, Pitágoras de Samos

Mientras que de Heráclito y Parménides han llegado hasta nosotros partes importantes de su obra, la oscuridad se cierne sobre la figura de Pitágoras. De él poseemos solamente unos cuantos testimonios. Ateniéndonos a ellos, parece que Pitágoras huyó de Samos hacia el año 530, probablemente por desavenencias con el tirano Polícrates. Después de viajar por diversas ciudades griegas y egipcias, se estableció en Crotona, gobernada por una aristocracia fuertemente tradicionalista, donde fundó una liga o cofradía, de carácter marcadamente aristocrático, por lo que fue perseguida por los posteriores movimientos democráticos. Quizá el propio Pitágoras murió en una de estas persecuciones, o quizá huyó, posiblemente a Metaponto.

---

[3] Cfr. Iámbl. V. Pit. 199; Timp. I, 60-62.

[4] Cfr. Diog. VIII, 45; Timp. I, 48.

Los testimonios que poseemos atribuyen a Pitágoras doctrinas religiosas. Una excepción es la πολυμαθίη que le atribuye Heráclito con carácter irónico. Ello nos puede llevar a pensar que Pitágoras fue únicamente el fundador de una secta religiosa. Pero las características del pitagorismo antiguo, que veremos a continuación, no nos permiten descartar la posibilidad de un cultivo temprano de la matemática y la filosofía *en conexión estrecha precisamente con una visión religiosa del mundo*. Y es muy posible que las primeras intuiciones acerca de la relación de los números con la realidad procediesen del mismo Pitágoras. Si Zenón de Elea, en la 1.ª mitad del siglo V, dirigió sus argumentos contra el pitagorismo, como parece probable, ello nos lleva a remontar la matemática pitagórica —incluido como veremos el conocimiento de los irracionales— al siglo VI y 1.ª mitad del V, una época ya muy cercana al propio Pitágoras. Subrayemos, sin embargo, que no nos han llegado testimonios que justifiquen plenamente la atribución de doctrinas filosófico-matemáticas al propio Pitágoras. Es sólo el razonamiento el que nos lleva a pensar que en el propio Pitágoras o en sus primeros discípulos se encontraban los gérmenes del posterior desarrollo filosófico y matemático de la escuela.

Si bien una mentalidad moderna no concibe fácilmente la relación entre una visión religiosa de la realidad y el cultivo de la matemática y la filosofía, esta relación impregna, por el contrario, el modo de vida y las realizaciones de la escuela pitagórica. El motivo religioso parece plausible para explicar el florecimiento de la matemática pitagórica, la cual no estaba orientada hacia la aplicación práctica.

2. La cosmovisión pitagórica

Si hemos de considerar el pitagorismo antiguo de forma no unilateral hemos de señalar que el pitagorismo, más que un movimiento estrictamente científico o filosófico, fue una concepción global acerca del universo, del hombre y de las relacio-

nes entre ambos, con resonancias religiosas o místicas, concepción que suponía una "forma de vida", a la que se refiere Platón (en *Rep.* X, 600 A) con las siguientes palabras: "¿Podría decirse que (Homero) constituyó en vida un guía didáctico para aquellos que le amaban por su conversación y que legó a la vez a la posterioridad un método de vida homérico, como el mismo Pitágoras, amado especialmente por este motivo y que dejó discípulos que aún hoy parecen distinguidos entre los demás hombres por un género de vida que llaman pitagórico?"

Vamos, pues, a señalar los rasgos característicos de sus creencias religosas y su modo de vida, para discutir posteriormente la debatida cuestión de las relaciones entre pitagorismo y orfismo y el papel del saber racional y de la filosofía dentro del movimiento pitagórico.

a) *Las creencias religiosas*

Un resumen de estas creencias lo tenemos en un fragmento de Porfirio (V. P. 19; Timp. I, 42-44), cuyo valor en este caso es grande, tanto por el cuidado con que se expresa como sobre todo por su acuerdo con los pocos fragmentos anteriores al siglo IV: "Lo que él (Pitágoras) decía a sus discípulos nadie puede decirlo con certeza, dado que ellos guardaban un excepcional silencio. Sin embargo, llegaron a hacerse especialmente famosas las (manifestaciones) siguientes: en primer lugar, su afirmación de que el alma es inmortal; en segundo lugar, que se cambia en otras clases de seres vivos; además, que los acontecimientos vuelven a ocurrir cada ciertos períodos y que no hay nada absolutamente nuevo; finalmente, que todos los seres vivos deben ser considerados parientes. Parece, en efecto, que fue Pitágoras el primero en introducir estas creencias en Grecia".[5]

---

[5] La traducción de este fragmento que aparece en la traducción castellana de Kirk y Raven, *Los filósofos presocráticos* (Gredos, Madrid) es defectuosa. No traduce la expresión griega τὰ γενόμενα que aquí

Vamos a ir glosando este pasaje de Porfirio.

La doctrina de la inmortalidad del alma y su transmigración son atestiguadas como creencias del propio fundador de la escuela, Pitágoras, por su contemporáneo Jenófanes.[6] También Herodoto, Empédocles y Ion de Chios[7] atestiguan esta creencia, así como el resto de afirmaciones que Porfirio atribuye a Pitágoras: la repetición cíclica de los acontecimientos pasados[8] y el parentesco de los seres vivos. Es interesante también constatar la relación interna que existe entre estas creencias: es evidente la relación entre la transmigración de las almas y su inmortalidad, aunque ésta no sea una consecuencia lógica de aquélla. Por otro lado, el parentesco o afinidad de los seres vivos es una condición para la transmigración de las almas: sólo si hay algo en común entre los hombres y otros seres vivos es posible que el alma que habita el cuerpo de un hombre pase luego al de un pájaro u otro animal.[9] Finalmente, también parece haber una conexión entre la transmigración de las almas y la repetición cíclica de acontecimientos, en el sentido de que la transmigración se cumple en ciclos periódicos, como sabemos por el testimonio de Herodoto.[10] Hay testimonios más tardíos, pero fidedignos, de la creencia en la repetición cíclica de los

---

traducimos por "los acontecimientos", con lo cual la traducción pierde el sentido original.

[6] Cfr. nota 1.

[7] Cfr. nota 1.

[8] La repetición cíclica de los acontecimientos, como creencia pitagórica, no se encuentra afirmada claramente hasta Eudemo. Pero parece una creencia efectivamente sostenida por los pitagóricos. Herodoto ya habla de reencarnaciones. No hay, por otra parte, razones para dudar del testimonio de Eudemo, que afirma claramente esta creencia.

[9] Es ésta una opinión común entre los historiadores, Cfr. p. ej. Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge University Press, 1962 (reimp. 1967), pág. 187; Kirk y Raven, ob. cit., pág. 314; Cubells, F., *Los filósofos presocráticos*, Anales del Seminario de Valencia, tomo I, pág. 58.

[10] Herodoto, II, 123; Timp. I, 20-22.

acontecimientos, como el de Eudemo:[11] "Si uno fuera a creer a los pitagóricos en sus manifestaciones de que las mismas cosas individuales (en cuanto a su número) van a retornar, entonces yo os volveré a hablar a vosotros tal como ahora estáis sentados, llevando en mi mano este mismo bastón y lo mismo ocurrirá con todas las demás cosas, y es lógico suponer que el tiempo entonces es el mismo que ahora".

Estas creencias, de marcado cariz religioso, debieron ser patrimonio de los pitagóricos desde los primeros tiempos de la escuela. La mayoría de los historiadores las atribuyen al mismo Pitágoras, basándose en los mismos testimonios. Las reglas sobre abstención de determinados alimentos, así como ciertas reglas de purificación atribuidas a los pitagóricos parecen ser una consecuencia práctica de tales creencias. La *κάθαρσις* se encuentra estrechamente relacionada con la doctrina de la transmigración: podemos influir en el destino de nuestra alma, abreviando el ciclo de reencarnaciones y logrando inmortalidad mediante la práctica de la purificación en la vida presente.

En conexión también con la práctica de la purificación se encuentra la abstención de determinados alimentos. No parece haber dudas de que efectivamente existían prohibiciones en este sentido. Pero los testimonios divergen con respecto a cuáles eran los alimentos de que había que abstenerse. Guthrie ha visto en esta contradicción de testimonios una confirmación de la existencia de una división en el seno del pitagorismo, entre acusmáticos y matemáticos, entre individuos interesados principalmente por el aspecto religioso del pitagorismo e individuos más familiarizados e interesados por la investigación teórica. Estos últimos tendían a negar la existencia de tales prohibiciones, que se les debían antojar prejuicios impropios del gran fundador, Pitágoras, logrando con ello conciliar su investigación racional con su pertenencia a la escuela.

---

[11] Eudemo, Phys. fr. 51 = Simpl. Phys. p. 732; Timp. III, 196.

b) *El pitagorismo y la religión de su tiempo*

Según lo que llevamos dicho, el pitagorismo primitivo no parece diferir gran cosa de una religión mistérica. El contenido religioso del pitagorismo es evidente. Sin embargo, es objeto de controversia la relación del pitagorismo con la religión de su tiempo, y principalmente con el orfismo. Tal vez el principal motivo de la controversia resida en lo poco que sabemos de este último. Kirk y Raven afirman: "No existe prueba fidedigna alguna que sustente la opinión, muy difundida, de que (la primitiva comunidad pitagórica) estuviera modelada sobre las sociedades de culto órficas".[12] Guthrie[13] en cambio señala la existencia de una relación bastante estrecha entre orfismo y pitagorismo.

No hay duda, al menos, de que el pitagorismo se encuentra inmerso en un tipo de religiosidad muy diferente del representado en Grecia por la religión homérica oficial. Siguiendo la división de la religión griega esbozada por F. Ferrer en esta misma obra (y por otros muchos historiadores), entre una religión olímpica, y una religión ctonia, procedente de los misterios, podríamos sin duda encuadrar el pitagorismo dentro de esta última.

Cuando los órficos y pitagóricos[14] hablaron de la inmortalidad del alma, entendieron por ésta algo bastante distinto de lo que entendió Homero. Si en éste encontramos varias palabras para referirse a la vida animal (ψυχή) y a la vida consciente (θυμός), la palabra ψυχή va abarcando tanto la vida animal (en forma de alma-aliento o aire) como la conciencia. Los órficos y pitagóricos hicieron mucho por difundir este sentido no homérico de la palabra ψυχή, sentido en el cual se debió enten-

[12] Kirk-Raven, ob. cit., pág. 310.

[13] Guthrie, W. K. C., *Orfeo y la religión griega*, trad. cast., Eudeba, Buenos Aires, 1970, págs. 219-224.

[14] Para la relación entre pitagorismo y orfismo véase también Theo Gerard Sinnige, *Matter and Infinity in Presocratic Schools and Plato*, Van Gorcum, Assen, 1971, págs. 49 ss.

der a partir de entonces. Ciertamente, como señala Jaeger,[15] era imposible la idea de la transmigración del alma, independiente del cuerpo, mientras siguieran separadas el alma-vida (ψυχή) que deja el cuerpo al morir, pero no piensa ni siente, y el alma-conciencia (θυμός). Así, pues, con los órficos y pitagóricos se introduce la idea de la inmortalidad del alma acompañada, para poder mantenerse, de un nuevo concepto de alma como unidad de vida y conciencia.

Sea como fuere, parece que en la religión griega coexistieron dos formas distintas de entender la muerte y la vida futura. La religiosidad resultante de la religión olímpica conservó una alta valoración de lo humano y lo terreno, considerando la muerte como algo no deseable. Por el contrario, la religiosidad que sigue la línea cultos de Eleusis-religiones mistéricas-orfismo considera la muerte como una liberación de lo material y terreno, que inaugura un ciclo de reencarnaciones después del cual el alma podrá unirse a la divinidad, desarrollando en sí misma, mediante la purificación, el elemento divino.

El pitagorismo fue fiel a este segundo estilo de religiosidad y de vida. Si los pitagóricos no fueron órficos, participaron de un modo común de entender esta vida y la relación con lo divino. Tenemos además algunos fragmentos que subrayan esta relación. Así (Diog. VIII, 8. Timp. I, 18): "Ion de Chios en los "Triagmi" dice que Pitágoras atribuyó a Orfeo algunos poemas compuestos por él".

c) *El papel de la Filosofía*

El pitagorismo, sin embargo, se distinguió del orfismo u otra religión mistérica por una característica importantísima: el cul-

[15] Jaeger, W. *La teología de los primeros filósofos griegos*, F. C. E., págs. 77-92, en las que realiza un examen crítico del libro de E. Rhode, *Psyche*, y una exposición de la evolución del concepto de alma entre los griegos.

tivo de la filosofía y de la matemática, que sin embargo habrá que entender en el marco de este modo de vida cuasirreligioso.

Aunque algunos historiadores, como Zeller, se resisten a atribuir a Pitágoras alguna doctrina científica y tienden a considerarlo sólo como el fundador de una secta religiosa, otros (Kirk y Raven, Guthrie, Cubells, etc.) piensan en cambio que, si no al mismo Pitágoras, por lo poco que sabemos de él, sí a los miembros primitivos de la escuela contemporáneos suyos habría que atribuir al menos las intuiciones básicas, todo lo vagas que se quiera, referentes a la relación entre cosas y números, así como el cultivo de algunas ciencias profanas. Los pocos testimonios que poseemos dan también pie para suponerlo, así como toda la tradición posterior que reconoció a Pitágoras como sabio, a pesar del poco valor de esta tradición, ya muy alejada temporalmente de la primitiva escuela pitagórica. Con Timpanaro [16] creemos que no se puede establecer un corte radical entre los primeros pitagóricos, que estarían sólo preocupados por una mística religiosa, y los círculos pitagóricos de tiempos de Platón, estrictamente científicos. Si entendemos, la crítica de Zenón como un ataque a la "aritmogeometría" pitagórica [17] (que supone incluso el conocimiento, por parte de los pitagóricos, de los números irracionales, como sugiere Timpanaro) entonces deberemos reconocer que en tiempos de Zenón (primera mitad del siglo v) ya había un cuerpo bastante elaborado y completo de matemática pitagórica.

Pero volviendo a la cuestión del papel que el saber científico y la filosofía desempeña en el modo de vida pitagórico, son importantes a este respecto las ideas acerca de la inmortalidad del alma, la purificación y la afinidad o parentesco de la Naturaleza. El ideal de vida pitagórico implicaba la unión con la

---

[16] Cfr. Fasc. I, págs. 8-9.

[17] Con ello queremos decir que los primeros pitagóricos sostuvieron una concepción de la geometría basada en la aritmética, como más adelante veremos.

divinidad. Esta unión[18] era posible porque el alma del hombre era inmortal y debía su inmortalidad a que era un fragmento del alma universal y divina, arrancado de ella y aprisionado en un cuerpo mortal. La idea de la afinidad de la naturaleza comprendía también la de que el alma formaba parte esencialmente de algo divino y superior, del alma divina universal con la cual debía finalmente unirse; éste era el objetivo final, unirse a aquello a lo que el alma pertenecía por su propia naturaleza.[19] Pues bien, frente al orfismo y otras religiones mistéricas, que entendían que la inmortalidad había que obtenerla mediante ritos de purificación y preceptos ascéticos, los pitagóricos, sin rechazar estos medios, subrayan la importancia de otro medio de purificación: la filosofía, la comprensión del mundo.

¿De qué modo la filosofía podría servir a una finalidad religiosa?

Guthrie,[20] después de señalar que la filosofía pitagórica se basaba en los conceptos de límite (πέρας) y orden (κόσμος) (recordemos que el dios de los pitagóricos era Apolo), conjetura que el puente entre el aspecto religioso y el científico-filosófico del pitagorismo podría trazarse así: "(a) El mundo es un kósmos —palabra... que une... la noción de orden... con la belleza— (b) Toda la naturaleza está emparentada, por lo tanto el alma del hombre está íntimamente relacionada con el universo viviente y divino. (c) Lo semejante es conocido por lo semejante, esto es, cuando mejor se conoce algo, más se asimila uno a ello. De ahí (d) buscar a través de la filosofía un mejor entendimiento de la estructura del divino kósmos es realizar y cultivar el elemento divino en uno mismo". Esta argumentación de Guthrie es una tanto aventurada, pero no carece de funda-

[18] Aristoxeno, en Iambl., V. Pit. 137; Timp. III, 292: "Todo cuanto ellos definen sobre lo que hay y no hay que hacer tiene como meta la comunión con lo divino; éste es el principio y toda su vida estaba ordenada a este fin, dejarse guiar por el dios".

[19] Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, cit., págs. 201-203.

[20] Ob. cit., págs. 206 ss.

mento en cada una de sus partes. Así, p. ej., la doctrina de que lo semejante es conocido por lo semejante era en el siglo V una doctrina filosófica representada por Empédocles.[21] Platón (*República*, 500 C) dice explícitamente que lo que une al filósofo con lo divino es el elemento kósmos presente en ambos.

Kirk y Raven[22] parecen sostener un punto de vista semejante, aunque menos elaborado que el de Guthrie: "La religión y la ciencia no eran para él dos compartimentos separados sin contacto alguno, sino más bien constituían los dos factores indisociables de un único estilo de vida..."

El estudio de las relaciones numéricas del Universo, de los fundamentos aritméticos que daban razón del cosmos, era un avance hacia la asimilación con él, con lo divino. La filosofía, que abarcaba ciencias como la aritmética, música, astronomía, etcétera, era la forma específicamente pitagórica de lograr la unión con lo divino. La filosofía encuentra así su lugar dentro del modo de vida pitagórico: es una actividad que facilita la consecución del fin religioso característico del pitagorismo desde el principio. Parece así que la idea de que la realidad tiene como principio relaciones numéricas está motivada por su visión del mundo como un κόσμος lo que implicaba la idea de limitación y mensurabilidad. De esta forma enlazamos con el aspecto filosófico-matemático del pitagorismo.

3. La filosofía matemática pitagórica

Introducción

La interpretación que hemos dado de la relación entre la religión y la filosofía en el movimiento pitagórico no es suficiente para dar razón de la importancia que adquirió la mate-

---

[21] En Heráclito (implícitamente) y en Parménides hay también indicios de esta doctrina.

[22] Ob. cit., págs. 206 ss.

mática entre los pitagóricos. Sabemos por Aristóteles que para los pitagóricos "los elementos de los números eran los elementos de todos los seres existentes" (*Met.* A 5, 985 b).

Antes de discutir el sentido de esta afirmación, será conveniente conjeturar cuál pudo ser su origen.

Del testimonio de Aristoxeno se desprende que Pitágoras derivó su interés por los números de la práctica comercial: "Parece que Pitágoras estimaba sobre cualquier otra cosa el estudio de los números y que, después de haberlo sustraído de la práctica de los mercaderes, lo hizo progresar, asimilando todas las cosas a los números" (Stob, I pr. 6, pág. 20. Timp. III, 48-50). Esta opinión de Aristoxeno no parece internamente muy plausible. La matemática pitagórica tuvo desde el principo un carácter sumamente abstracto totalmente ajeno al cálculo y a las necesidades prácticas. Era un estudio de las propiedades abstractas de los números. De hecho, el sistema de numeración griego era sumamente incómodo de manejar y no favorecía la investigación de tipo práctico. Si la teoría de los números pitagórica tuvo como origen la práctica comercial no conservó la menor huella de este origen.

Según otra opinión la matemática pitagórica procede del descubrimiento de que los intervalos principales de la música griega podían expresarse mediante razones entre números enteros. En Aristóteles tenemos varias referencias a este hecho; entre otras: "O bien, si es porque la música es una proporción numérica, que de manera semejante el hombre y cada uno de los demás seres vivos provienen de los números" (Met. 1092 b).

No tenemos evidencia de que fuera éste realmente el origen de la idea. Tenemos, no obstante, algunos indicios. El testimonio de Porfirio (pág. 31, I Düring en Guthrie, ob. cit., pág. 222) es interesante porque lo refiere a Jenócrates, discípulo de Platón, con lo cual podemos pensar que la creencia era general en tiempos de éste. Por otro lado, en tiempo de Pitágoras la palabra clave pitagórica "armonía" tenía un sentido musical.

Guthrie señala que este descubrimiento debió hacerse en relación con el canon, un instrumento monocorde recorrido

por un puente móvil. La vibración de una cuerda es inversamente proporcional a su longitud. Supongamos que pulsamos la cuerda del canon en toda su longitud. Si a continuación, mediante el puente móvil hacemos vibrar solamente la mitad de dicha cuerda obtendremos la octava superior. El intervalo de octava venía dado, pues, por la razón 1:2. Si hacemos vibrar solamente dos tercios de la cuerda obtendremos la quinta. El intervalo de quinta venía dado por la razón 2:3. Finalmente obtenemos la cuarta haciendo vibrar tres cuartos de la longitud de la cuerda del canon y así la razón 3:4 representa el intervalo de cuarta.[23]

Los intervalos básicos de la música griega pueden expresarse como razones numéricas entre longitudes de cuerdas. No es extraño que este descubrimiento causara un fuerte impacto en su autor (sea o no Pitágoras mismo, como algunos historiadores sugieren). Los cuatro primeros números naturales, el 1, el 2, el 3 y el 4, subyacían a toda la caótica gama de sonidos. Un fenómeno aparentemente cualitativo, indeterminado como era la música, se podía reducir a proporciones numéricas precisas. ¿Por qué no generalizar esto a los demás fenómenos de la naturaleza?

Pensemos además que la suma de los cuatro primeros números es 10, el famoso tetractys, número pitagórico sagrado que contenía la naturaleza de los números. El tetractys, representado de la forma usual mediante puntos, llegó a ser el símbolo sagrado de los pitagóricos:

```
   .
  . .
 . . .
. . . .
```

Unos dos mil años más tarde Galileo escribía en *Il Saggiatore*: "El universo está escrito en lenguaje matemático y las

---

[23] Alejandro, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, pág. 38, 10 Hayduck; Timp. III, 66.

letras son los triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las que es humanamente imposible entender una sola palabra". La "matemática de la naturaleza" cautivó al propio Galileo y fue la base del desarrollo de la física moderna. No es de extrañar que los primeros que entrevieron la posibilidad de descubrir esa matemática de la naturaleza generalizaran orgullosamente su descubrimiento afirmando que "las cosas eran números" (Aristóteles, *Met.* 1090 a).

La doctrina de los pitagóricos era exagerada. Pero la ridiculización a que la sometió Aristóteles fue quizá más nefasta para la ciencia. De hecho, con el surgimiento de la física moderna se tendrá que abandonar la física "cualitativa" de Aristóteles y volver al camino iniciado por los antiguos pitagóricos.

a) *La teoría pitagórica del número*

Debido a la escasez e incluso contradicciones de las fuentes es difícil trazar un bosquejo del desarrollo de la filosofía matemática pitagórica. Aquí sin embargo vamos a intentarlo dividiéndola en dos grandes períodos: anterior y posterior al descubrimiento de la inconmensurabilidad entre el lado y la diagonal del cuadrado. El primer período está caracterizado por la estrecha unión entre geometría y aritmética y entre éstas y la física. Encontramos aquí una especie de atomismo del número y una visión ingenua del espacio como agregado de puntos extensos. El segundo período (desde mediados del siglo v hasta Platón) se caracteriza por una separación entre geometría y aritmética. Esta no podía seguir siendo la base de aquélla. Las relaciones de ambas con la física se plantean de modo más crítico, así como también la concepción del espacio. A este segundo período pertenecen las grandes figuras pitagóricas: Filolao, Arquitas, etc. Pensamos que el paso de uno a otro período está motivado por una reflexión sobre el descubrimiento citado, que tenía consecuencias que afectaban las bases mismas de la primitiva filosofía pitagórica. El paso de uno a otro período debió ser, sin embargo, progresivo, y progresiva también la

separación entre los miembros de la escuela más interesados por lo religioso y menos dispuestos a abandonar posiciones dogmáticas y los miembros más interesados por la ciencia y más dispuestos a la revisión de sus opiniones anteriores. El abismo entre ambos grupos (¿acusmáticos y matemáticos?) se fue ensanchando progresivamente y comenzaron a sobresalir personalidades individuales.

Pasamos a continuación a estudiar con más detalle cada uno de estos dos períodos. Recordamos al lector que ésta es una reconstrucción a base de los datos de que disponemos, y como tal discutible, pues los mismos datos pueden agruparse e interpretarse de distintas formas. Hemos optado por la que nos parece que puede clarificar más el desarrollo histórico de la filosofía pitagórica. Un camino más fácil, pero menos iluminador hubiera sido presentar ahistóricamente, en forma de un sistema pitagórico único lo que en realidad fueron casi dos siglos de investigaciones y de progreso científico-filosófico.

b) *Primer periodo: la primitiva teoría pitagórica*

Por el testimonio de Aristóteles sabemos que los pitagóricos no consideraron propiamente los números como principios últimos de las cosas, sino que pensaron que los números procedían a su vez de elementos anteriores: "En tiempos de estos filósofos (Leucipo y Demócrito) y antes que ellos, los llamados pitagóricos se dedicaron a las matemáticas y fueron los primeros en hacerlas progresar y, absortos en su estudio, creyeron que sus principios eran los principios de todas las cosas. Puesto que los números son por naturaleza los primeros de estos principios... supusieron que los elementos de los números eran los elementos de todos los seres... Los elementos del número son lo par y lo impar, y de éstos el primero es ilimitado y el segundo limitado... y que la unidad procede de ambos (porque es, a la vez, par e impar), que el número procede de la unidad..." (Aristóteles, *Met.* 985 b).

El límite y lo ilimitado (los primeros principios en la tabla pitagórica de los opuestos) eran los elementos del número. Al identificar el límite con lo impar y lo ilimitado con lo par hacían del límite y lo ilimitado principios tanto de la aritmética como de la geometría. En esta primera etapa, pues, aritmética y geometría formaban un solo cuerpo. Esta unión entre ambas procede también, como luego veremos, del sistema pitagórico de representación de los números.

Así, pues, el límite y lo ilimitado (lo impar y lo par) generan la unidad, que es a la vez par e impar, y de ésta se generan los demás números (por adición). Siendo el límite y lo ilimitado los elementos de los números, son también elementos de todos los seres.

La afirmación de que la unidad es a la vez par e impar se debe sin duda a que no conocían el cero. La unidad, era, pues, el comienzo de la serie de números naturales y no había razón para considerarla par o impar. Alejandro (comentario a la Metafísica de Aristóteles, pág. 38, 10 Hayduck; Timp. III, 68-70) da una razón de ello: que la unidad genera tanto el número impar como el par, ya que unida a un par genera un impar y viceversa. Pero esta razón es poco convincente, ya que lo mismo ocurre con cualquier número impar.

Otra cuestión extraña es la identificación de lo impar con lo limitado y de lo par con lo ilimitado. Aristóteles dice al respecto: "Los pitagóricos, además, dicen que el infinito (τὸ ἄπειρον, lit.: lo ilimitado) es un número par: pues el número par, comprendido y limitado por el impar, confiere a los seres la infinitud; prueba de que ello es así lo es lo que ocurre en los números, pues una vez reunidos los gnomones[24] todos en torno a la unidad y a lo que está fuera de la unidad... según cómo resulta siempre una forma nueva y distinta y según cómo permanece siempre una sola y misma forma" (Fís. 203 a). El

[24] El gnomon hace referencia a la escuadra de carpintero y contiene siempre un ángulo recto. Estrictamente, es lo que queda de un cuadrilátero al sustraerle otro cuadrado más pequeño.

significado de estas palabras se nos aclara en Stobeo (Plut. (?) ap. Stob. Ecl. I pr. 10, pág. 22, Timp. III 178): "Si en torno a la unidad se añaden sucesivamente los gnómones impares la figura que resulta es siempre un cuadrado; si en lugar de ello se añaden de igual modo los pares, los resultados son todos oblongos (ἑτερομήκεις) y desiguales, ninguno es cuadrado".[25] La representación gráfica sería de la siguiente forma:

en un caso. De esta forma se obtiene la serie de números cuadrados: cada número cuadrado es la suma de una secuencia ininterrumpida de números impares comenzando por el uno:

$$1 + 3 = 4$$
$$1 + 3 + 5 = 9$$
$$1 + 3 + 5 + 7 = 16$$

Así, añadiendo sucesivamente gnomones impares (gnomones que contienen un número impar de puntos) a la unidad, se mantiene la misma figura y número: el cuadrado. El impar se identificó, pues, con lo limitado.

Por el contrario, comenzando con el primer número par, el dos, y añadiendo sucesivamente gnomones pares (que abarquen un número par de puntos), obtenemos un resultado muy diferente:

etc.

[25] Themist, *Comentario a la Física,* III, 4, pág. 80; Timp. III, 176.

Nos resulta un número oblongo, geométricamente un rectángulo. Y la relación entre sus lados varía constantemente con cada nueva adición:

2 4 6 8 10 etc.
6 12 20 30 etc.
2 x 3 3 x 4 4 x 5 5 x 6 etc.

De esta forma, añadiendo gnomones pares, la figura y el número van variando sin cesar la relación entre sus lados (2 × 3, 3 × 4, 4 × 5, 5 × 6, etc.). De ahí la identificación de lo par con lo infinito o ilimitado.[26]

c) *Números y realidad*

Siendo el límite y lo ilimitado (lo impar y lo par) principios del número, eran también principios de las cosas físicas[27] ¿En qué sentido las cosas eran números?

En la discusión de la identificación límite-impar e ilimitado-par hemos visto la forma usual pitagórica de representar los números mediante filas de puntos o guijarros dispuestos

---

[26] Cfr. Theo Gerard Sinnige, ob. cit., págs. 74-75. Es interesante señalar también la versión de Simplicio acerca de la identificación de lo impar con lo limitado y de lo par con lo ilimitado (cfr. Simplicio, *Comentario a la Física*, 455; Kirk-Raven, ob. cit., pág. 344; Timp. III, 174). Según esta versión, si tenemos un número formado por la adición de gnomones impares a la unidad, es imposible dividirlo en dos mitades iguales. Por lo tanto, lo impar limita. En cambio, si tenemos un número formado por la adición de gnomones pares a un número par es siempre posible dividirlo en dos mitades *ad infinitum*. Por ello lo par se identifica con lo infinito o ilimitado.

[27] Esta interpretación dualista de los primeros principios de los pitagóricos es la que más se acerca al espíritu de la escuela primitiva y es la que deriva de la exposición de Aristóteles. Una interpretación monista, como la que hace Cornford, no parece posible para el pitagorismo antiguo, sino que parece ser una modificación posterior, neopitagórica, que culminará en el Uno como principio divino de Plotino.

regularmente. Esta forma de representación nos revela el primitivo carácter de la matemática pitagórica: era ésta una "aritmogeometría", una síntesis entre aritmética y geometría. La aritmética proporcionaba la base para la geometría. Los pitagóricos identificaron la unidad aritmética y el punto geométrico, y pensaron ingenuamente que ambos tenían magnitud espacial, que eran extensos. No cabe duda de que supusieron que la unidad-punto tenía magnitud. Lo sugiere el testimonio de Aristóteles: "También los pitagóricos creen en una sola clase de número —el matemático—; sólo que dicen que no está separado, sino que de él se componen las sustancias sensibles. Construyen todo el universo a base de números y creen que éstos no se componen de mónadas verdaderas, sino que suponen que las unidades tienen magnitud espacial" (*Met.* 1080 b 16).

Ellos, pues, concibieron el espacio y las magnitudes espaciales aritméticamente, es decir, como agregados de puntos extensos que se podían contar. Concibieron, pues, que el dos es el número de la línea recta (es decir, la menor línea recta posible se obtiene por yuxtaposición de dos puntos-unidades extensos) el tres es el de la superficie (es decir, la menor superficie posible se obtiene por yuxtaposición de tres puntos-unidades extensos) y el cuatro el del sólido más sencillo; el tetraedro (la pirámide se obtiene por yuxtaposición de cuatro puntos-unidades extensos).[28] La representación gráfica de este proceso sería la siguiente:[29]



[28] Theolognmena Arithmeticae, pág. 84; D. K. 44 A 13; Timp. II, 132-136: "Porque el 1 es el punto, el 2 la línea, el 3 el triángulo, el 4 la pirámide. (En cuanto a la generación) el primer principio del que se genera la magnitud es el punto, el segundo la línea, el tercero la superficie y el cuarto el sólido."

[29] Esta sería también una razón para la sacralización del número diez: $1 + 2 + 3 + 4 = 10$.

Esto nos introduce ya en la cosmogonía pitagórica, en la cuestión de cómo concebían ellos que el universo se originaba a partir de las unidades-puntos, de los números. Pero antes de pasar a ella, es conveniente discutir, con los elementos de juicio que ya tenemos, el sentido de la afirmación aristotélica: "Los pitagóricos... concibieron que las cosas eran números, pero no separados, sino como elementos de los que constan los seres reales" (Met. 1090 a 20). Pues bien, los números son el elemento material de las cosas en el sentido de que los cuerpos físicos se componen de agregaciones de unidades-puntos extensos. Estas unidades-puntos se debieron, pues, identificar con átomos, con elementos reales indivisibles que componen las cosas. Líneas, superficies, sólidos, están compuestos de puntos-unidades y los cuerpos físicos extensos se deben componer también de unidades-puntos-átomos. Encontramos, pues, en la primitiva escuela pitagórica una especie de atomismo que implicaba la unión de aritmética, geometría y física (unidad-punto-átomo). Esta identificación, que se tambaleará con el descubrimiento de los irracionales, nos proporciona la base para entender la cosmogonía pitagórica.[30]

d) *Cosmogonía*

El primer problema que se nos presenta es la generación de la primera unidad con magnitud. Aristóteles dice al respecto (*Met.* 1080 b 20; DK 58 B 9): "Parecen no saber cómo se consolidó la primera unidad poseedora de magnitud". El mismo Aristóteles sugiere que esta primera unidad se pudo consolidar "bien a partir de planos, de la superficie (color), de un germen o de elementos que no saben expresar" (*Met.* 1091 a). Las dos primeras sugerencias no parecen muy probables ya que planos

---

[30] El atomismo de Demócrito es mucho más crítico: el espacio es divisible hasta el infinito, pero no los cuerpos físicos, en cuya división se llega a unidades físicas —no geométricas ni aritméticas— indivisibles: los átomos. En el atomismo de Demócrito ha desaparecido, pues, la confusión entre geometría-aritmética y física.

y superficies se generan a partir de líneas y éstas a partir de la unidad misma, como hemos visto más arriba. Parece entonces que la tercera sugerencia que considera la unidad consolidada a partir de un germen, es la más probable. Recordemos que en la tabla de los opuestos tenemos en la misma columna el límite, la unidad y lo masculino. Ello apoyaría la idea de que concibieron la primera unidad como una especie de semilla del mundo, como el semen masculino que impone la forma y el límite sobre lo múltiple-ilimitado-femenino (al otro lado de la tabla). Esta concepción nos recuerda además el aspecto religioso del pitagorismo y su creencia en el parentesco del universo (ya que todo él procede de la primera unidad-semilla).

El Universo en cuanto κόσμος surgía, pues, de la progresiva imposición de límite y orden sobre lo ilimitado circundante. Este ilimitado parece que fue identificado con el vacío y éste a su vez con el aire o aliento, como parece desprenderse del siguiente pasaje de Aristóteles: "También los pitagóricos afirmaban la existencia del vacío, sostenían que, gracias a lo ilimitado de su soplo, penetraba incluso hasta el mismo cielo; el cielo respiraría el vacío, el cual, de esta manera, delimitaría las naturalezas; el vacío sería, pues, una separación de los seres consecutivos y su límite, y, además, sería también una primera determinación de los números, pues el vacío es lo que determina sus naturalezas" (*Fís.* 213 b. 22). El vacío, un vacío materializado en forma de aire o aliento, comenzaría a ser inhalado por la primera unidad. Ésta comenzó a crecer a expensas del "aliento" circundante, y se partió en dos unidades, que el mismo vacío mantuvo separadas, según su función. Y, ya que las unidades se confundían con los puntos, no sólo se originó el número dos, sino también la línea. Progresivamente se dividió en tres, originando el número tres y la superficie. Luego en cuatro, dando lugar al sólido (según hemos visto en la cita de Espeusipo —nota 28—) más simple. Este sólido geométrico, debido a la confusión entre aritmética-geometría y física, era ya un cuerpo físico. La generación de los números, debido a esta confusión, era también la generación de las figuras geomé-

tricas y de los cuerpos físicos. Todos los cuerpos físicos, pues, están formados por agregaciones de unidades-puntos-átomos que se pueden contar (en teoría), y por ello hay una comunidad de parentesco entre todos los seres del Universo.

¿Por qué los primeros pitagóricos dieron a los números una existencia física? La respuesta a esta cuestión parece estar relacionada con sus criterios de existencia, de admisión de entidades como existentes. Parece que no concibieron otra forma de existencia que la existencia corporal, extensa. Si los números eran algo, si existían, debían tener entonces la característica que define lo existente: la corporeidad, la extensión (pensemos, p. ej., que no concibieron el vacío como nada, sino como aire o aliento). Todavía se sigue discutiendo hoy el status ontológico de las entidades matemáticas, aunque a un nivel totalmente distinto. Aristóteles reprochó siempre a los pitagóricos que no distinguieran entre forma y materia y que pensaran los números como componentes materiales de las cosas físicas. Pero este reproche es un tanto injusto, en cuanto que proyecta sobre el pitagorismo categorías ontológicas propias. Fue Platón quien comenzó a hablar de entidades no corporales ni extensas. Y si con ello clarificó el status de las entidades matemáticas, oscureció muchas otras cuestiones, poblando el universo de un sinfín de extrañas entidades. El hecho es, pues, que los primeros pitagóricos establecieron la corporeidad extensa como criterio de existencia y no concibieron que hubiera algo (los números) que no fuera corporal y extenso. Aritmética, geometría y física (unidades-puntos-átomos) se encuentran mezcladas y confundidas en el primer período del pitagorismo. Esta confusión constituye el rasgo más sobresaliente de este período pitagórico y se encuentra en la base su ontología y de su cosmogonía, según hemos visto.

e) *Magnitudes inconmensurables*

Pero un importante descubrimiento matemático vino a hacer tambalear este edificio científico-filosófico. Me refiero al descu-

brimiento de la inconmensurabilidad entre el lado y la diagonal de un cuadrado. Sobre la fecha de este descubrimiento no hay indicios seguros. Atribuírselo al propio Pitágoras, como hacen Kirk y Raven[31] nos parece desprovisto de fundamento. Si ello fuera así no se entendería por qué los pitagóricos siguieron con sus especulaciones ontológico-matemáticas durante tanto tiempo después, a menos que o bien no fueran conscientes de sus consecuencias, lo cual no parece probable, o bien ocultaran este descubrimiento que afectaba las bases mismas de su sistema. En cualquier caso, tenemos en Platón (*Teeteto*, 147 D) un testimonio que nos indica que el descubrimiento fue anterior: en ese pasaje se afirma que Teodoro probó la irracionalidad de $\sqrt{3}$, $\sqrt{5}$,..., $\sqrt{17}$, y por tanto la prueba de $\sqrt{2}$, consecuencia del descubrimiento citado, debió de ser anterior (ver nota 32). Nos parece muy probable la opinión de van der Waerden (*Math. Annalen*, 1948, 152-3) según la cual el descubrimiento de la irracionalidad de $\sqrt{2}$ se debió realizar hacia el 450 y, en todo caso, antes del 420, por un método basado en la teoría pitagórica de lo par y lo impar. A mi parecer, avala esta opinión el hecho de que hacia esta época estaba Zenón en su madurez y no es descabellado relacionar sus célebres paradojas con las consecuencias de dicho descubrimiento.

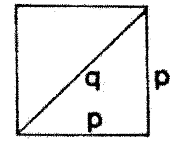
En cuanto al método por el que realizaron este descubrimiento, parece ser sin duda el que cita Aristóteles (*Anal. prior.* I, 41 a), que además concuerda con la opinión de van der Waerden. Dice Aristóteles en dicho lugar: "Por ejemplo, uno demuestra que la diagonal del cuadrado es inconmensurable con los lados mostrando que, si se supone que es conmensurable, los números pares serán iguales a los números impares. Así discute la conclusión de que los impares sean iguales a los pares y demuestra, a partir de una hipótesis, que la diagonal es inconmensurable, puesto que la proposición contradictoria da lugar a un resultado falso". El método fue, según esto, una reducción al absurdo.

---

[31] Ob. cit., pág. 323.

Pasemos, pues, a la demostración y a estudiar sus consecuencias para la primitiva teoría pitagórica.

La geometría pitagórica tenía, como hemos dicho, una base aritmética. Según su concepto del punto-unidad extenso, las líneas (y las demás magnitudes geométricas) deben estar constituidas por un número de puntos, grande o pequeño, pero en todo caso finito, que teóricamente se podría expresar con un número entero. Tomemos un cuadrado y su diagonal. Según lo dicho, el lado del cuadrado y su diagonal estarán formados por un número entero finito de puntos, podrán ser medidos por la misma unidad, que estará contenida un número exacto de veces en el lado y en la diagonal (esto significa que dos magnitudes son conmensurables: que pueden ser medidas con la misma unidad). Tomando unidades cada vez más pequeñas, es lógico suponer que llegaremos al final a una unidad contenida un número exacto de veces en el lado y en la diagonal. Supongámoslo (siguiendo a Aristóteles) y veamos a qué nos lleva esta suposición:



Suponemos: que hay una unidad contenida *p* veces en el lado del cuadrado y *q* veces en la diagonal (siendo *p* y *q* números enteros).

Establecemos que no pueden ser ambos pares (pues si lo son podemos dividirlos ambos por 2, o, lo que es lo mismo, doblar nuestra unidad de longitud hasta llegar a que uno al menos sea impar). Pero por el teorema de Pitágoras $q^2 = 2p^2$. Por tanto, q^2 es un número par y, por lo tanto, también lo será q, puesto que si el cuadrado de un número es par ese número también será par. Si q es par, $q = 2n$. Sustituyendo tenemos $4n^2 = 2p^2$ y simplificando $2n^2 = p^2$. Por tanto, p^2 es par y también lo será p. Uniendo ambos resultados tenemos que p es par y q es par, lo cual está en contradicción con lo establecido al principio: que p y q no son ambos pares. Por lo tanto, negamos el supuesto de que partíamos y llegamos a la conclusión de que no

hay una unidad, por pequeña que sea, contenida un número exacto de veces en el lado y la diagonal del cuadrado. De otra forma: el lado y la diagonal del cuadrado son magnitudes inconmensurables[32] y no se puede expresar la relación p:q con números enteros.

Veamos, pues, qué consecuencias pudo tener para los pitagóricos este descubrimiento.

En primer lugar, la aritmética (basada en los números naturales) no podía seguir siendo la base de la geometría, ya que los números naturales no podían expresar la razón entre el lado y la diagonal de un cuadrado, no podían expresar adecuadamente las magnitudes geométricas. Aritmética y geometría debían en lo sucesivo relacionarse mucho menos estrechamente. En segundo lugar, puesto que podemos hacer nuestra unidad de medida cada vez más pequeña sin que lleguemos a medir con ella exactamente el lado y la diagonal, ello significa que no hay límite en este "hacer cada vez más pequeña la unidad", que no hay, por tanto, límite a la divisibilidad de las líneas y las magnitudes geométricas. Por lo tanto, los puntos-unidades extensos de los pitagóricos tampoco podían ser ese límite. El punto-unidad extenso era una ficción. No tiene sentido suponerlo. Como consecuencia de la infinita divisibilidad de las magnitudes geométricas, el punto geométrico no tiene extensión, es inextenso. Recordemos ahora que la extensión era un criterio de existencia para los pitagóricos. Si el punto era inextenso, no podía ser nada realmente existente y por lo tanto no se podía seguir identificando el punto con el átomo. A base de

[32] Si damos a cada lado el valor 1, la diagonal será 2, el cual es un número que no puede expresarse como una razón entre números enteros. Es irracional. Así llamaron a estos números que no podían expresarse como razones entre números enteros: irracionales (a-logon). Irracionales, puesto que además no se ajustaban a sus criterios de racionalidad basados en la aritmética, en lo numerable. Cfr. para una discusión crítica del método empleado en esta demostración, de su fecha y de otras cuestiones importantes: Theo Gerard Sinnige, ob. cit., págs. 63-83.

esos puntos inextensos no podía construirse el universo físico. Había por tanto que plantear de forma nueva las relaciones entre la matemática y la física. Había que dotar de un nuevo contenido la frase "las cosas son números" o abandonarla.

Como vemos, las consecuencias de este descubrimiento socavaban las bases mismas del primitivo sistema pitagórico. En relación con esta crisis del pensamiento pitagórico se puede entender el rechazo de la racionalidad de lo cuántico realizado por Parménides, reduciendo lo Ente a una unidad absoluta (en el supuesto, difícil de comprobar, de que este pensador iniciara una polémica con los pitagóricos) y la polémica (más probable) de Zenón contra la filosofía pitagórica.

f) *Segundo período: las últimas generaciones pitagóricas*

A pesar del carácter fundamental de este descubrimiento y de la polémica eleática, ambas cosas no debieron suponer una catástrofe, sino más bien el estímulo para la reflexión y para un nuevo planteamiento de los problemas del espacio, de la relación aritmética-geometría, de la generación de las figuras geométricas a partir de los puntos y de la relación de los números con la realidad física.

La intuición pitagórica básica acerca de la estrecha relación de la matemática con la realidad se mantuvo, aunque planteada sobre nuevas bases, distintas además en cada pensador individual. También se mantuvo en general el dualismo de principios (Alcmeón de Crotona, Filolao), sobre todo el dualismo entre el límite y lo ilimitado. Pero en general observamos en este segundo período pitagórico una mayor novedad de planteamientos y una proliferación de personalidades individuales.

La generación de figuras geométricas a partir de puntos se planteó de un modo nuevo. El método que se ha señalado para el primer período ya no puede seguir siendo válido, pues al ser el punto inextenso, la mera yuxtaposición de puntos no puede generar magnitudes geométricas. En lugar de este método se propuso otro, que es el origen de la teoría de fluxiones.

Sextus (*adv. Mathem.* X 281 II p. 360 Mutsch. Timp. III 150) lo presenta así: "Algunos dicen que el cuerpo toma consistencia a partir de un punto; puesto que este punto al fluir forma la línea, la línea al fluir, forma el plano y éste, moviéndose en profundidad, genera el cuerpo mismo en tres direcciones". Este método ya fue conocido por Aristóteles.[33] Si en el método primitivo, presentado por Espeusipo, la secuencia era: punto, línea, superficie, sólido (tetraedro), en este segundo método la secuencia es, obviamente: punto, línea, cuadrado, cubo. El primero supone una progresión aritmética (1, 2, 3, 4). El segundo, una progresión geométrica (1, 2, 4, 8).[34]

Este método de generación de los sólidos a partir del punto parece suponer (Cornford) la crítica de Zenón a la primitiva "aritmogeometría" pitagórica, así como el descubrimiento de los irracionales. Este método de generación en que el punto, la línea, el plano,... se mueven implica ya la consideración de las magnitudes espaciales como continuas (es decir, infinitamente divisibles, cfr. Aristóteles, *De Caelo,* I, 1). Y el concepto de continuo, base desde ahora para la geometría, no puede ser expresado aritméticamente (mediante números naturales). Aritmética y geometría debían separarse. La geometría adquiría una cierta superioridad sobre la aritmética[35] para la descripción y

[33] Cfr. De Anima, A4, 409al.

[34] Este método debió ser usado en la escuela del pitagórico Arquitas, que ya hizo mover figuras en sus demostraciones. Cfr. Timp. II, 296.

[35] Popper, en *El desarrollo del conocimiento científico,* ed. Paidos, págs. 104 ss., señala la importancia del descubrimiento de los irracionales en la obra de Platón y cómo la geometría sustituyó a la aritmética como base para la descripción del mundo físico. Pero tenemos dos objeciones que hacer a este trabajo de Popper: 1.ª Que el descubrimiento de los irracionales no debió ser tan tardío como Popper supone para apoyar su teoría de que fue Platón quien resolvió la crisis causada por dicho descubrimiento. 2.ª Que en consecuencia esta crisis recibió ya una respuesta en el mismo sentido que Platón —quien se apropió gran parte de la matemática pitagórica— por parte de personajes pitagóricos anteriores a Platón.

explicación del mundo físico. Del concepto de espacio como agregado de puntos extensos se pasó a concebirlo como un continuo, como una magnitud infinitamente divisible y, por tanto, no susceptible de ser descrito en términos aritméticos, sino geométricos.

De acuerdo con esta importancia nueva adquirida por la geometría a raíz de la crisis, la relación entre los "números" y las "cosas" debía plantearse de modo nuevo, con una base geométrica y no aritmética. Los problemas de la cosmogonía exigían también un replanteamiento en el mismo sentido.

Esta forma nueva de plantear la relación entre "cosas" y "números" y la cosmogonía debía consistir en relacionar el mundo físico no ya con unidades-punto extensas, sino con figuras geométricas obtenidas por fluxión de un punto que no se necesitaba ya suponer extenso. La geometría se convertía en la base de la Física y de la cosmogonía. Nos estamos refiriendo a la doctrina que relaciona los elementos con los sólidos regulares. Tenemos noticia de esta doctrina en Aecio (II, 6, 5): "Puesto que cinco son las figuras sólidas que se llaman también matemáticas, Pitágoras dice que la Tierra se ha generado a partir del cubo, de la pirámide el fuego, del octaedro el aire, del icosaedro el agua, del dodecaedro la esfera del Universo". Esta doctrina no puede ser anterior a Empédocles, que formuló por primera vez claramente la doctrina de los cuatro elementos. Podemos atribuirla a Filolao. Tenemos en efecto un fragmento de éste que dice: "Los cuerpos en la esfera son cinco, fuego, agua, tierra y aire y en quinto lugar el barco de carga (?) (ὁλκάς) de la esfera".

El problema está en saber si los cinco sólidos regulares fueron conocidos antes de Platón, que los emplea en la cosmología del *Timeo*. Una tendencia excesivamente crítica iniciada por Eva Sachs considera que la doctrina de los elementos y los sólidos regulares es propiamente una creación platónica, sobre la base de que fue Teeteto, amigo de Platón, el que inventó la geometría espacial sin la cual sería imposible la construcción de estos sólidos. Pero a esto cabe oponer varias cosas:

en primer lugar, que Platón pudo haber tomado la doctrina prestada de Filolao, y esto lo avala algún testimonio (cfr. Diog. VIII 84. Timp. II, 110), así como el estudio interno de las doctrinas platónicas y pitagóricas; en segundo lugar, que la construcción de estos sólidos regulares pudo haberse logrado antes de Teeteto mediante procedimientos de geometría plana, muy desarrollada por los pitagóricos (cfr. Clève, F. M. *The Giants of Pre-Sofistic Greek Philosophy*, The Hague, 1969, págs. 456 ss.). Un testimonio (Schol. En Eucl. XIII 1 vol. pág. 654 Heiberg; Timp. II 148) afirma: "En este libro, es decir, el XIII, están descritas las cinco figuras llamadas de Platón, pero que no son suyas, porque tres de las así llamadas son de los pitagóricos: cubo, pirámide y dodecaedro y el octaedro y el icosaedro de Teeteto. Tomaron el nombre de Platón por el hecho de que él las menciona en el *Timeo*". Según este testimonio entonces, no es extraño que los pitagóricos conocieran las cinco, ya que el octaedro, atribuido a Teeteto, es de hecho más fácil de construir que, p. ej., el dodecaedro, atribuido a los pitagóricos. Concluimos por tanto que muy probablemente la doctrina es pitagórica y verosímilmente de Filolao.

Nos importa señalar en esta doctrina el hecho de que supone un cambio con respecto a la primitiva relación entre números y cosas. Aquí no es ya la aritmética la base del universo físico, sino la geometría, los cinco sólidos regulares, que sin duda suponen ya conocimientos geométricos avanzados y, desde luego, el conocimiento de los irracionales. Según esta teoría, entonces, las partículas elementales que componen los cuatro elementos son sólidos regulares a manera de átomos (geométricos y no ya aritméticos), los cuales son responsables de las propiedades sensibles del mundo físico. Platón recogió esta doctrina en el *Timeo*.

Frente a esta innovación de la relación entre cosas y números hubo pitagóricos de este período que siguieron manteniendo las posiciones antiguas, como Eurito (seguramente contemporáneo o algo anterior a Filolao) que, según Aristóteles

(*Met.* 1092 b) asignaba un número al hombre, otro al caballo, etcétera.

Otros personajes pitagóricos, como Arquitas, que destacó en geometría, aritmética, música y astronomía, reivindicaron la superioridad de la "Ciencia del cálculo" sobre la misma geometría. Esta pretendida superioridad de la ciencia del cálculo sobre la geometría no es en realidad una acrítica reafirmación de la aritmética, sino una respuesta a la dificultad causada por la insuficiencia de la base aritmética para la geometría, desde la crisis de los irracionales. Parece que Arquitas entendió el concepto de número como relación, y por tanto independiente de la condición de conmensurabilidad. Si Arquitas reivindica la superioridad de la aritmética no puede ser sino en el sentido de que ésta puede demostrar por qué un cierto problema (p. ej. la cuadratura del círculo) no puede ser resuelto geométricamente: porque se llega a inconmensurables. Por tanto, esta defensa de la aritmética es en realidad un reconocimiento crítico de sus límites.[36]

En el mismo sentido de salvar la dificultad causada por la insuficiencia de la base aritmética para la ciencia, podemos citar otro método matemático, que debió ser inmediatamente posterior al descubrimiento de los inconmensurables: nos referimos al "álgebra geométrica".[37] Este método consistía en usar, para la resolución de problemas, directamente la geometría, magnitudes geométricas (como las líneas, áreas, etc.), método con el cual se resolvieron muchos problemas aritméticos y que tenía la ventaja de salvar el escollo de la inconmensurabilidad. El problema planteado por los irracionales no fue sin embargo resuelto de forma totalmente satisfactoria por los pitagóricos. Pero éstos dejaron planteado el problema de conseguir un instrumental numérico capaz de resolver exitosamente el problema de las magnitudes continuas. El cálculo de fluxiones constituirá

---

[36] Cfr. Timp. III, 376-7, n. 4.

[37] Cfr. Heath, Hist. Gr. Math. I, págs. 155 ss., cit. por Timp. III 378.

ya en la antigüedad un primer intento serio de resolver este problema. Pero la solución definitiva se logrará mucho más adelante, con el cálculo infinitesimal de Leibniz y Newton.

En lo que se refiere al problema de la relación entre números y cosas sensibles, hemos de citar, finalmente, una solución mencionada por Aristóteles, según la cual las diferencias de cualidades son atribuibles a diferentes razones entre números, que expresan la proporción entre los distintos elementos: "La esencia de la carne o hueso es el número, de la siguiente forma: tres partes de fuego a dos de tierra".[38] Es fácil suponer que este tipo de relación no es incompatible con la doctrina que relaciona elementos con sólidos regulares. La razón de la mezcla de elementos vendría dada por las respectivas cantidades de átomos —sólidos regulares pertenecientes a cada elemento. Según esto, el universo es "una armonía y un número". Esta intuición fue tomando distintas formas, como hemos visto, pero fue una opinión pitagórica básica desde los mismos comienzos de la escuela.

4. Cosmología pitagórica

Trataremos aquí conjuntamente los dos períodos principales en que hemos dividido el pitagorismo, distinguiendo en cada problema cosmológico particular entre las diversas soluciones si las hubo.

a) *El quinto elemento*

Los fragmentos de Aecio y Filolao que hemos citado más arriba en relación con la doctrina de los sólidos regulares-elementos nos pueden llevar a pensar que Filolao creía en la existencia de un quinto elemento distinto de la tierra, el agua, el aire y el fuego. Desde un punto de vista lógico, no era nece-

---

[38] Cit. por Guthrie, ob. cit., pág. 275.

sario, para una cosmogonía basada en los cinco poliedros regulares, creer en un quinto elemento. De hecho, Platón, en el *Timeo*, no identifica el dodecaedro con un quinto elemento, sino con la forma total del cosmos, que contiene los demás elementos. En la doctrina filolaica, la palabra ὁλκάς se entendió también en este sentido, como la esfera del universo entero. Esto podría llevar a pensar que la esfera es de una sustancia diferente, pero no tenía por qué llevar a ello necesariamente.

El hecho es que la primera referencia explícita a la existencia de un quinto elemento se encuentra en el diálogo *Epinomis*, de dudoso origen platónico. Este diálogo fue obra de Platón o de algún discípulo suyo. En el *De Caelo*, de Aristóteles, tenemos también desde luego la afirmación de la existencia de un quinto elemento o éter (cfr. *De Caelo*, libro I, caps. 2 y 3).

No podemos, por consiguiente, afirmar que los pitagóricos creyeran en la existencia de un quinto elemento. Podemos pensar, en cambio, que el quinto elemento aristotélico tiene como precedente el "barco de carga" (ὁλκάς) de la escuela pitagórica y la esfera del universo platónica. La afirmación de un quinto elemento en el pensamiento griego parece ser, por consiguiente, un proceso gradual. Posiblemente ese vacío-aliento-ilimitado sobre el cual iba imponiendo el orden la primera unidad (que gradualmente llegó a identificarse con la pirámide o átomo de fuego) debió ser lo que cosmólogos posteriores distinguirán como un quinto elemento.[39]

[39] Los pitagóricos entendieron el barco de carga, la esfera del Universo, tanto como el recipiente de las cosas (como espacio, como vacío) cuanto como lo que llena los espacios entre las cosas (como aliento, como algo lleno). Esta confusión en la noción de vacío pitagórica, que comprende tanto el vacío como espacio cuanto el vacío como materia, tendrá repercusiones en la filosofía contemporánea y posterior y motivará los ataques de la escuela eleática al pitagorismo.

b) *Infinitud y eternidad del Universo*

Los pitagóricos se encuentran sin duda entre los pensadores que Aristóteles criticó (ver *De Caelo,* libro I, caps. 10, 11 y 12) por pensar que el mundo había sido hecho[40] y era a la vez eterno. Zeller infiere que los pitagóricos creyeron en la eternidad del mundo a partir de las doctrinas pitagóricas de la repetición cíclica de los acontecimientos.

También se encuentran los pitagóricos entre los pensadores que Aristóteles critica por pensar que el Universo era infinito (cfr. *De Caelo,* libro I, caps. 5 y 7). Aristóteles (*Física,* 202 b 36) atribuye esta doctrina a los pitagóricos en general: "Con todo, los pitagóricos ponen el infinito en los seres sensibles, porque no conciben el número separado o independiente de lo sensible; y afirman que lo que cae fuera del cielo es infinito" (por "fuera del cielo" entiende Aristóteles "fuera de la esfera de las estrellas fijas"). Además de esta atribución en general a los pitagóricos tenemos una atribución concreta de esta doctrina a Arquitas (Eudem. *Phys.* fr. 30; Simpl. *Phys.* 467, 26; Timpanaro, II, 348): "Arquitas, como dice Eudemo, planteaba así la cuestión: "Si me encontrase en el último cielo, esto es el de las estrellas fijas, ¿podría extender la mano o la varilla más allá o no? Que no pueda, es absurdo; pero si la extiendo, entonces existirá un fuera, sea cuerpo, sea espacio...".[41] La opinión de que el Universo es infinito no es, sin embargo, general entre los pitagóricos. Hipasos, por ejemplo, considera el Universo limitado.

---

[40] Lo que se hacía era el universo en cuanto cosmos. La materia primordial (aliento) era eterna.

[41] Este mismo argumento usará Lucrecio.

c) *El fuego central. La Tierra y la Antitierra. Armonía de las esferas*

La afirmación de que en el centro del Universo no se encuentra la Tierra, sino el fuego, un fuego central [42] ha sido presentada frecuentemente como una doctrina pitagórica. Pero hay que hacer una importante precisión al respecto. Por "fuego central" se puede entender dos cosas distintas, que dan lugar a dos cosmologías pitagóricas distintas. Se puede entender en primer lugar que este fuego se halla *en el centro de la Tierra.* Tenemos aquí, según esto, una cosmología geocéntrica que debió ser sin duda anterior a la cosmología no geocéntrica (mantenida seguramente por Filolao). Esta cosmología no geocéntrica surgió posteriormente y consideraba el fuego central *como un cuerpo distinto de la Tierra.* Esta giraba en torno a él como uno más de los planetas. En este segundo sentido se refiere Aristóteles a esta doctrina (cfr. *De Caelo* B 13, 293 a 18). Pero Simplicio, en su comentario al *De Caelo* (511, 26) introduce una precisión importante procedente de la obra aristotélica perdida *Sobre los pitagóricos.* En este pasaje Simplicio, después de parafrasear la doctrina del fuego central tal como se halla en el *De Caelo* (la Tierra como planeta) añade: "Pero los miembros más genuinos de la escuela consideran el fuego central como la fuerza creadora que da vida a toda la Tierra desde el centro y calienta sus partes frías". No parece, pues, haber duda de que la primitiva cosmología pitagórica fue geocéntrica y que posteriormente surgió una cosmología no geocéntrica, en el segundo período de la escuela y asociada al nombre de Filolao, que desapareció con él y que no volvió a aparecer en el pensamiento griego hasta Aristarco de Samos. La atribución de esta cosmología no geocéntrica a Filolao se debe al siguiente pasaje de Aecio (Aet. II 7, 7; DK 44 A 16): "Filolao coloca el

[42] Sin duda hay que relacionar esta doctrina con la doctrina cosmogónica que da al átomo de fuego o pirámide el carácter de "primera unidad" de la que va surgiendo el universo en cuanto cosmos.

fuego en torno al centro del Universo... en torno a él (al centro) danzan diez cuerpos divinos —en primer lugar, la esfera de las estrellas fijas, después los cinco planetas, luego el Sol, la Luna, la Tierra y la Antitierra y, por último, el fuego del 'hogar', que tiene su sitio en torno al centro".

La introducción de un nuevo planeta —la Antitierra—, invisible por encontrarse frente a la cara de la Tierra opuesta a la que habitamos nosotros, fue una extravagancia pitagórica. No es extraño que la razón de su introducción fuera la que señala Aristóteles (*Met.* A 5, 986 a 8): que el diez era un número perfecto y que por lo tanto debían ser diez los cuerpos celestes. Como sólo conocían nueve, se inventaron el décimo, la Antitierra, para hacer coherente su teoría y dar al Universo un carácter de perfección asociándolo a la tetractys, a la década.

Es interesante también mencionar la doctrina pitagórica que consideraba la Tierra como esférica. Esa doctrina —como la cosmología no geocéntrica— perteneció a las últimas generaciones de la escuela a fines del siglo V y principios del IV. La creencia en una Tierra esférica no surgió en el pensamiento griego hasta el final del siglo V.

Finalmente, la célebre doctrina pitagórica de la "armonía de las esferas" (reseñada por Aristóteles en *De Caelo* II, cap. 9) es muy probable que surgiera en una época temprana de la escuela. La connotación musical de esta teoría nos permite relacionarla con el descubrimiento de las razones numéricas en los intervalos musicales de los primeros tiempos del movimiento pitagórico, atribuido frecuentemente al propio Pitágoras. Esta doctrina, en efecto, parece una trasposición al cosmos de este descubrimiento: si las posiciones relativas de los planetas se ajustan a razones numéricas que corresponden a intervalos musicales, es lógico pensar que producen música al moverse. Esta doctrina es una genuina representación de la íntima unión entre la matemática, la música y la cosmología en el pensamiento pitagórico desde el comienzo de la escuela.

5. La doctrina sobre el alma

En lo que se refiere al alma, no hay entre los pitagóricos una doctrina que la considere inmaterial. Ya hemos visto que, para ellos, si algo existía, debía ser corporal y extenso. Encontramos sin embargo en el pensamiento pitagórico varios conceptos distintos de "alma". Estos conceptos se pueden agrupar en dos principales:

1. El alma como principio de vida (ψυχή). Dentro de este rótulo encuadramos *a*) el alma entendida como partículas de aire (Aristóteles, *De an.* A 2, 404 a 16), concepto que procede de Anaxímenes y que implica que el alma vuelve al aire con la muerte y no es inmortal y *b*) el alma como armonía de los elementos que forman el cuerpo. Este concepto procede (Arist. *De an.* A 4, 407 d 27) de la escuela médica pitagórica, sobre todo de Alcmeón de Crotona. Como escribe Platón en el *Fedón,* es difícil conciliar este concepto del alma con su inmortalidad.

2. El alma (ψυχή) como conciencia, semejante a lo divino, que transmigraba a otros cuerpos (Arist. *De an.* A 3, 407 d 20) y era inmortal. La armonía del alma se entiende, según este concepto, no como armonía de opuestos físicos, sino de números, como el mismo universo.[43] (Recordemos lo dicho en el apartado "La cosmovisión pitagórica" acerca de la relación entre el alma individual y el Universo).

6. Observaciones finales

El movimiento pitagórico, cuyos límites reales —tanto personales como temporales— son difíciles de establecer, debido a la escasez y contradicción de las fuentes, aunó en una tensa síntesis intuiciones cuasimíticas o religiosas y teorías filosóficas,

[43] Cfr. Guthrie, ob. cit., págs. 315-319.

cosmológicas y matemáticas de extraordinaria fecundidad y grandes repercusiones posteriores. En este capítulo hemos pretendido destacar que ambos aspectos de su pensamiento son inseparables y no se pueden entender adecuadamente, en el contexto en que surgieron, el uno sin el otro. Las teorías cosmológicas, metafísicas, matemáticas, surgieron en el contexto más general constituido por una cosmovisión religioso-mística de resonancias órficas, sin la cual el pitagorismo no hubiera sido lo que fue, ya que fue esta cosmovisión la que les llevó, muy posiblemente, a sus especulaciones filosóficas, matemáticas y cosmológicas. Por otro lado, hemos pretendido mostrar que el pitagorismo antiguo no constituye en modo alguno un cuerpo unitario de doctrina, intentando trazar las grandes líneas del progreso filosófico y científico de este movimiento. La variedad de teorías en pugna y la constante superación de los obstáculos surgidos con cada nueva teoría es una característica del pitagorismo que no conviene olvidar si no queremos convertir casi dos siglos de su desarrollo en un cuerpo único y unitario de doctrina. Las teorías pitagóricas constituyeron un reto para los filósofos y pensadores griegos contemporáneos y posteriores, muchas de cuyas teorías no pueden entenderse adecuadamente sin referencia al pitagorismo, en aceptación o polémica con él. Platón sería un buen ejemplo de lo primero. Zenón y Aristóteles de lo segundo.

BIBLIOGRAFÍA

BOUSSOULAS, N.: "Les Pythagoriciens. Essai sur la structure du Mélange dans la pensée présocratique", *Rev. de Met. et Morale*, 64, 1959, 385-395.

BURKERT, WALTER: *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon.* Nürnberg, 1962.

CORNFORD, F. M.: "Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition", *Class. Qu.* 16, 1922, 137-150; 17, 1923, 1-12.

———: *From Religion to Philosophy.* London, 1912.

DELATTE, A.: *Essai sur la politique pythagoricienne.* Lieja, 1922.

DELATTE, A.: *Études sur la littérature pythagoricienne.* Paris, 1915.

FRANK, E.: *Plato und die sogenannten Pythagoreer.* Tubinga, 1962.

FRITZ, K. VON. *Pythagorean Politics in South Italy: an analisis of the sources.* New York, 1940.

———: "The Discovery of Inconmensurability by Hipassus of Metapontum", *Annals of Mathematics* 46, 1945, 242-264.

———: "Pythagoras", *RE* XXIV (1963), 171-209.

GHYKA, M.: *Philosophie et mystique du nombre.* Paris, 1952.

HEATH, SIR THOMAS: *A History of Greek Mathematics.* Oxford, 1921. Reimpr. 1960.

HEIDEL, W. A.: "The Pythagoreans and Greek Mathematics", *American Journal of Philology* 61, 1940, 1-33.

ILTING, K. H.: "Zur Philosophie der Pythagoreer", *Archiv für Begriffsgeschichte,* 9, 1964, 103-132.

KERENYI, K.: *Pythagoras und Orpheus.* Zürich, 1960.

KUCHARSKI, P.: "Les principes des pythagoriciens et la dyade de Platon", *Archives de Philosophie* 1959, 175-191, 385-431.

LEVY, J.: *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore,* Lieja, 1929.

MELERO, ANTONIO: *Atenas y el pitagorismo (Investigación en las fuentes de la comedia).* Universidad de Salamanca, 1972.

MICHEL, PAUL-HENRI: *De Pythagore à Euclide. Contribution à l'histoire des mathématiques pré-euclidiennes.* Paris, 1950.

PHILIP, J. A.: *Pythagoras and early Pythagoreanism.* Toronto, 1966.

RAVEN, J. E.: *Pythagoreans and Eleatics.* Cambridge, 1948.

ROSTAGNI, A.: *Il verbo di Pitagora.* Torino, 1924.

ROUGIER, L.: *La religion astrale des Pythagoriciens.* Paris, 1959.

SACHS, EVA: *Die fünf platonischen Körper. Zur Geschichte der Mathematik und der Elementenlehre Platons und der Pythagoreer.* Berlin, 1917.

VOGEL, C. J. DE. *Pythagoras and early Pythagoreanism. An Interpretation of neglected evidence on the philosopher Pythagoras.* Assen, 1966.

VAN DER WAERDEN, B. L.: "Die Harmonielehre der Pythagoreer", *Hermes* 78, 1943, 163-199.

———: "Die Arithmetik der Pythagoreer", *Mathematische Annalen* 120, 1947-49, 127-153, 676-700.

———: *Die Astronomie der Pythagoreer.* Amsterdam, 1951.

V. Los sistemas postparmenídeos (Empédocles, Anaxágoras y atomistas)

por Vicente Sureda

Haremos referencia en este apartado a los sistemas de Empédocles, Anaxágoras y los Atomistas. Se ha eludido deliberadamente englobar a los dos primeros bajo la denominación de *pluralistas* en parte por la ambigüedad de esta denominación y en parte porque calificar de pluralisa a Empédocles, en el mismo sentido en que lo haríamos refiriéndonos a Anaxágoras, resultaría inexacto.

La razón de la inclusión de los sistemas mencionados en una cierta unidad temática radica en la existencia de notables afinidades en los planteamientos de estos autores. En efecto, haciendo la salvedad de toda una serie de doctrinas particulares (muchas de ellas escasamente conocidas) que sugieren una cierta heterogeneidad de intereses intelectuales, hay que constatar el hecho de que estos sistemas se mueven en gran parte dentro de la órbita cultural establecida por la especulación parmenídea. En este sentido, Kirk y Raven señalan el influjo de Parménides entre sus contemporáneos e inmediatos sucesores y la obediencia casi servil de éstos incluso a nivel lingüístico, destacando como consecuencia que la cuestión de la influencia parmenídea no es en modo alguno una simple conjetura.[1] Es decir, parece que estos pensadores tienen un especial interés en establecer sus sistemas en relación con el sistema de Parménides aunque, como en el caso de los atomistas, esta relación sea de rechazo

[1] *Los filósofos presocráticos*, pág. 445, 2.

hacia algunos de sus postulados. Conviene sin embargo matizar la cuestión de la influencia parmenídea debido a la tradicional reducción de ésta a los límites establecidos por una también tradicional interpretación de la *vía de la verdad* que ha llevado a considerar a Parménides como el oponente máximo de cualquier sistema filosófico favorable a la problemática del cambio y de la pluralidad de las cosas. Ahora bien, ni el pensar parmenídeo puede reducirse a la *vía de la verdad*, ni ésta excluye de por sí la problemática del cambio y de la pluralidad, como se ha señalado antes. En este sentido, es necesario evitar el enjuiciamiento de la obra de Parménides desde la perspectiva que pueda ofrecer una interpretación "inmovilista".

Si por una parte la influencia de la *vía de la verdad* sobre estos sistemas es innegable, incluso en el plano lingüístico, cabe por otra parte señalar, como ya lo hizo Reinhardt,[2] que la teoría de las *mezclas* que constituye la base de los sistemas de Empédocles y de Anaxágoras se halla esbozada en la *vía de la opinión* con el planteamiento de una dualidad de "potencias" (lo luminoso y lo oscuro).

La aportación de estos sistemas postparmenídeos a la historia de la filosofía va a consistir fundamentalmente en el desarrollo más o menos coherente de concepciones de estas mezclas, desarrollo que al parecer no se dio en la obra de Parménides.

El interés de estas teorías sobre las mezclas reside fundamentalmente en que suponen un intento de dar explicación racional al hecho empíricamente constatado del cambio. En este sentido señalan Kirk y Raven[3] que la aparición del pensamiento parmenídeo no supuso una eliminación de la problemática del cambio sino más bien la exigencia de su justificación. Es esta justificación la que puede proporcionarnos un marco teórico adecuado para la comprensión de los sistemas de Empédocles,

---

[2] *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, págs. 30, 70, 72, 80.

[3] Ibíd.

de Anaxágoras y de los Atomistas en cuanto a su carácter de sistemas postparmenídeos. Ahora bien, estos intentos de justificación van a llevarse a cabo siguiendo dos líneas divergentes. Por una parte la línea representada por Empédocles y Anaxágoras va a intentar la explicación del cambio mediante elementos dinámicos y en cierto modo "extramateriales" (o, al menos, pertenecientes a un segundo orden de materialidad) que actuarían como principios agentes de una materia pasiva constituida bien por las *raíces* de Empédocles, bien por las *semillas* de Anaxágoras. Una segunda línea sería la representada por el atomismo que intentará la justificación del cambio desde un único orden de materialidad, es decir, sin recursos explicativos transcendentes[4] y haciendo uso del *no ser*.

Dicho en dos palabras, van a plantearse dos esquemas explicativos, uno *dualista* y otro *monista materialista.*[5] El primero de ellos va a ser desarrollado por Platón, Aristóteles y a través de ellos por la mayor parte de la filosofía occidental, convirtiendo los elementos dinámicos a que hemos hecho referencia en principios claramente extramateriales. El segundo llevará una vida latente fruto de verdaderas persecuciones que datan ya de los tiempos de Platón (la pretensión de éste por hacer desaparecer los escritos de Demócrito ha sido transmitida por Diógenes Laercio y resulta muy elocuente) y que van a encontrar su continuidad en una filosofía ligada a esquemas conceptuales cristianos no del todo ajenos al pensamiento platónico.

---

[4] Hegel. *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* México, 1955, pág. 283.

[5] Señala Cornford en este sentido que el atomismo puede ser considerado como auténtico materialismo "en el sentido de que propugna que la sustancia material... no sólo es real sino que constituye la totalidad de la realidad". (Cfr. *Before and after Socrates,* London, 1958, pág. 25.)

1. Empédocles

Resulta sumamente difícil determinar con exactitud los datos cronológicos correspondientes a Empédocles dada la imprecisión de los fragmentos conservados. No obstante Diógenes Laercio, de quien dependen en buena parte estos fragmentos, señala su madurez en la Olimpíada 84, es decir, a mediados del siglo v (entre los años 444 y 441 a. C.). Si estos datos cronológicos son prácticamente imposibles de determinar, igualmente difícil se presenta el conocimiento de los hechos más relevantes de su vida y no precisamente por falta de datos. En efecto, Diógenes Laercio nos habla de su visita a la ciudad de Turios poco después de su fundación y de su condición de demócrata; Simplicio sugiere su vinculación a Parménides y a los pitagóricos; incluso ha sido considerado maestro de Gorgias y, según Aristóteles, inventor de la retórica. Pese a todos estos datos, la abundancia de leyendas que se cebaron en su figura ya desde los primeros tiempos, dándole ese perfil mítico que sedujo a Hölderlin, exige una cierta actitud de reserva frente a la validez histórica de los testimonios. Si hemos señalado unos cuantos ha sido siguiendo simplemente un criterio de unidad temática con lo que va a exponerse, lo cual no supone en modo alguno una garantía de veracidad.

También se plantean problemas a la hora de fijar sus escritos. Algunas tradiciones le hacen autor de libros de medicina e incluso de tragedias. Ahora bien, parece que los fragmentos conservados corresponden únicamente a dos poemas. El primero de ellos mantiene el título tradicional *Sobre la Naturaleza* (περὶ φύσεως); el segundo, de clara ascendencia órfico-pitagórica, lleva el título de *Purificaciones* (Καθαρμοί). Se han planteado dudas acerca de la pertenencia de ciertos fragmentos concretos a uno u otro poema. No obstante suele aceptarse la ordenación propuesta por Diels.

a) *La teoría de la materia. Los elementos*

La teoría acerca de la materia que propone Empédocles, viene caracterizada por la alusión a cuatro *elementos* o *raíces* en los que ha querido verse frecuentemente una anticipación de la noción química de "elemento". Con el fin de evitar fáciles anacronismos, conviene precisar que esta división de la realidad en elementos tiene ya una larga historia cuando Empédocles escribe y su reducción a cuatro se encuentra, como señala Gomperz,[6] en las mismas bases de la física popular. Es decir, ni constituye algo completamente original, ya que los mismos dioses de Homero juran por el Aire, por el Fuego, por la Tierra y por el Agua (cfr. Kahn. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*), ni su intento de racionalizar estos elementos es único (cfr. Festugière *Hippocrate, l'ancienne médecine*). En consecuencia, la aportación teórica de Empédocles no consiste en la invención de un grupo de cuatro elementos que ha tenido especial fortuna en el pensamiento occidental, sino más bien en la descripción de estos elementos de forma coherente con los supuestos parmenídeos.

Ahora bien, ¿cuál pudo ser la razón del interés de Empédocles por estos elementos? Si aceptamos la sugerencia de Tannery *(Pour l'histoire de la science hellène)*, la razón hay que buscarla en la familiaridad de Empédocles con la ciencia médica de su época para la que toda enfermedad es concebida en términos de desproporción entre las diversas materias componentes de los cuerpos animados.[7] Por otra parte, la negativa parmenídea a todo lo que suponga una aceptación de lo que usualmente denominamos *llegada al ser*, negativa plenamente aceptada por Empédocles,[8] le lleva a decir de estos elementos

[6] *Griechische Denker* V, 2.

[7] Cfr. Alcmeón fr. 4 ("...el nexo de la salud reside en el equilibrio de las cualidades... por el contrario, el predominio de una de ellas provoca la enfermedad".

[8] Fr. 11: "¡Simples! Sus reflexiones no llegan a pensamientos profundos puesto que imaginan que el No-ser pueda advenir a la existencia, y que algo puede morir y ser completamente aniquilado".

que "estas cosas son siempre las mismas y mezclándose unas a otras devienen ya esto ya aquello, y resultan constantemente idénticas".[9]

Es decir, en Empédocles se aúnan al parecer dos aspectos. Por una parte, un interés por dar base teórica a ciertos aspectos fenoménicos, en especial al problema del cambio y de la multiplicidad, por otra la búsqueda de una compatibilidad de esta base con las exigencias parmenídeas. Esta doble exigencia, insinuada ya en la *vía de la opinión* del propio Parménides, va a encontrar en el pensador de Acragas un tratamiento mucho más extenso y pormenorizado.

En el fragmento 17 antes citado propone Empédocles las bases de su teoría de la materia:

> ...te revelaré un doble proceso: ora lo Uno se forma de lo Múltiple, ora aquel se divide y de lo Uno sale lo Múltiple: *Fuego, Agua, Tierra* y la altura infinita del *Aire* y también del execrable *Odio* aparte de estos... y el *Amor* entre ellos... Sabemos que la Amistad (el Amor) es la que está insuflada en los miembros de los mortales; la que inspira cordiales pensamientos y realiza bellas acciones; por lo que se la llama Alegría y Afrodita. Ningún mortal la ha visto cuando penetra en los elementos y sale de ellos.

El problema que plantea este fragmento es el de si hemos de hablar de cuatro elementos o de seis. En los fragmentos 6 y 21 ("Escucha primero las *cuatro raíces* de todas las cosas"; "*sólo estos cuatro elementos* existen") se habla claramente de cuatro elementos, aunque la interpretación de Simplicio sugiere seis al señalar el carácter material del Amor y del Odio. La posible ambigüedad del citado fragmento 17 es debida, sin lugar a dudas, al intento de Empédocles por llegar a unos principios (Amor y Odio) que de alguna manera transcendiesen la

---

[9] Fr. 17 (la traducción empleada es la de A. Llanos, *Los presocráticos y sus fragmentos*).

pura materialidad, aún sin lograr escapar de los supuestos materialistas que dominan el pensamiento primitivo griego hasta la doctrina platónica de las Ideas. En este sentido, Aristóteles se hace eco de las dificultades de Empédocles estimando que su teoría le lleva finalmente al absurdo de identificar el Amor *como motor y como materia.*[10]

No obstante la crítica aristotélica, el esfuerzo de Empédocles supone un paso muy importante en el pensamiento griego en cuanto que comienza a esbozar los rudimentos de la distinción entre *materia* y *fuerza*, distinción que a través de Aristóteles va a jugar un importante papel en la filosofía oficial de Occidente. Los comentaristas han señalado unánimemente, ya desde la antigüedad, el doble punto de vista adoptado por Empédocles en el fragmento que comentamos.

Cabe preguntarse el sentido de la admisión por parte de Empédocles tanto de esta concreta pluralidad de elementos como del doble punto de vista que adopta en el fr. 17 entre unos principios pasivos y unos principios agentes.

Con respecto a la elección de sus cuatro elementos, ya hemos señalado antes cómo Empédocles recoge probablemente toda una tradición relacionada con estudios médicos, como sugiere Tannery, sin descartar por ello la posibilidad de pervivencia de elementos mitológicos (Ramnoux), o bien de los elementos más representativos de las cosmogonías precedentes (Kirk y Raven). Es también muy pobable que la reducción de estos elementos a cuatro no tenga mayor trascendencia que la de seguir en la línea de una cierta tradición. Sin embargo, hay dos aspectos que deben destacarse. En primer lugar, el hecho de que recurra a una pluralidad de elementos inmutables e imperecederos como el ser de Parménides aunque cualitativamente diferentes, ya que con ello parece poder explicar tanto las diferencias entre las cosas como sus variaciones en el sentido de mezclas y disoluciones (cfr. fragmentos 8 y 9). En segundo

[10] Met. A 9, 1075 1.

lugar, el hecho de que recurra a un número determinado de elementos con lo cual queda abierta la posibilidad teórica de traducir estas diferencias y variaciones en términos de relaciones numéricas precisas.[11]

Con respecto a la distinción entre unos principios pasivos (Tierra, Agua, Aire y Fuego) y unos principios agentes (Amor y Odio), podemos establecer que se trata de una exigencia de su propio sistema. En efecto, la descripción que Empédocles hace de los elementos propiamente materiales los señala como increados (fr. 7), imperecederos y cualitativamente inmutables (fr. 17). Con ello todo cambio queda reducido a un mero movimiento de partículas inmutables. Ahora bien, si las partículas materiales son inmutables, es inexplicable el movimiento por el que se mezclan o se separan a no ser que, al mismo tiempo, quede postulada la existencia de algún principio de inestabilidad.[12]

Esta inestabilidad va a quedar garantizada con la inclusión de un principio de atracción (Amor) y de un principio de repulsión (Odio), los cuales supondrán un cierto ámbito de "inmaterialidad"[13] ya que no son contabilizados entre las "cuatro raíces de todas las cosas" de que nos habla el fragmento 6.

b) *La cosmogonía y la justificación del devenir*

Señalábamos antes la existencia de una constante en el pensamiento postparmenídeo consistente en la exigencia de una justificación requerida por el problema del cambio, relegado por el pensador de Elea a la *interpretación de las opiniones*, después de haber sido silenciado en la *vía de la verdad*. Esta justificación va a llevarse a cabo en el pensamiento de Empédocles

---

[11] Bollack señala en este sentido la posibilidad de una cierta influencia pitagórica (cfr. *Empédocle* I-20).

[12] El problema va a ser muy similar al que se planteará posteriormente con el pensamiento atomista.

[13] Ya señalamos anteriormente la relativa inadecuación del término.

mediante la aplicación de los principios postulados en su teoría de la materia a la idea de un ciclo cósmico (κύκλος) cuyo sentido intentaremos descifrar ya que, según nuestra interpretación es este ciclo el aspecto de su doctrina que más claramente manifiesta su estrecha dependencia con respecto a Parménides y, al mismo tiempo, su novedad.[14]

Hay que adelantar que no está clara la concepción de Empédocles acerca de este ciclo aunque la mayor parte de las interpretaciones contemporáneas hablan de cuatro fases, dos de ellas *polares* y las otras dos de *transición*.[15] Es decir, según estas interpretaciones cabría hablar de un momento inicial en el devenir cósmico (σφαῖρος) en el que el Amor reinaría de modo absoluto y de otro momento opuesto en el que el triunfo definitivo correspondería al Odio. Entre ambos períodos polares se desarrollarían dos fases de transición.

Desde esta perspectiva se plantea el problema de establecer a qué fase pertenece el mundo de la experiencia en el que encuentran cabida tanto la multiplicidad como el cambio. Por otra parte, este mundo de la experiencia no puede situarse en la fase de absoluto dominio del Amor ya que el propio Empédocles afirma al describir la Esfera (σφαῖρος) en el fragmento 27:

> Allí no se distinguen ni los rápidos miembros del Sol ni la oscura fuerza de la tierra y el mar. Así en el retiro de su aislamiento yace la guardada Esfera de completa forma, en magnífica y circular soledad y llena de alegre orgullo.

Tampoco cabe situar el mundo de la experiencia en la fase polar opuesta de la que nada dice el propio Empédocles pero que la mayor parte de comentaristas no dudaría en calificar

---

[14] Si la función del ciclo consiste primordialmente como señala Bollack (o. c. I-97) en "anular, por la vuelta sobre sí mismo, el efecto de su rotación", la pluralidad quedaría anulada, en cuanto efecto de la rotación, así como la unidad. El sentido de esta doble anulación se verá más adelante.

[15] Empleamos la terminología utilizada por Kirk y Raven (o. c. 457).

de "acósmica". En consecuencia, el mundo de la experiencia debería situarse en algún período de transición, bien sea en el que va desde el período polar dominado por el Odio hasta el período polar dominado por el Amor (Zeller), bien a la inversa (Burnet, Cornford, Kirk y Raven).

Estas interpretaciones del ciclo de Empédocles se apoyan, siguiendo a Zeller, en comentarios aristotélicos.[16] Sin embargo, hay en ellas algunas dificultades que provienen especialmente de una carencia de apoyo documental en los fragmentos del propio Empédocles. A esta carencia puede añadirse la incompatibilidad de estas interpretaciones tanto con respecto a la versión platónica planteada en el *Sofista* como con respecto a la de Simplicio, de quien procede una gran parte de los fragmentos conservados. Cuando Simplicio[17] describe el ciclo cósmico de Empédoles no habla de ningún período polar dominado absolutamente por el Odio que se oponga al período de absoluto dominio del Amor (σφαῖρος). Por el contrario, alude únicamente a una distinción entre el mundo y la Esfera, es decir, entre lo múltiple y lo Uno (cfr. Fragmento 26). El Odio (νεῖκος) jugará en esta interpretación el papel de un postulado que, como señalábamos antes, justificaría la compatibilidad entre las exigencias del Ser parmenídeo y la existencia de una multiplicidad empírica. Por su parte Platón, haciendo referencia en el *Sofista* a la opinión de "ciertas musas de Jonia y de Sicilia" (con toda probabilidad Heráclito y Empédocles respectivamente —cfr. Bollack o.c. I— 123—) abunda en esta interpretación señalando que sostienen que "el Ser es a la vez Uno y múltiple".

Quizá la mayor dificultad con la que tropezamos al intentar interpretar la teoría de Empédocles sea el conjunto de connotaciones míticas que supone. Ahora bien, esta dificultad puede indicar al mismo tiempo el camino hacia una posible solución. Recientemente Bollack en su *Empédocle* ha dado una interpre-

---

[16] A veces defectuosamente interpretados (cfr. Bollack o. c. I-129, nota 3).

[17] Fis. 197, 10 ss.

tación del ciclo cósmico de Empédocles en la línea de las interpretaciones de Platón y de Simplicio tomando precisamente en consideración la estructura interna que ofrecen los poemas homéricos.

Señala Bollack, en efecto, un elemento estructural común en la epopeya antigua consistente en la existencia de un fin nunca alcanzado y que, sin embargo, constituye el hilo conductor de la acción épica. Es muy sintomático a este respecto el hecho de que la *Ilíada* concluya con las exequias de Héctor, exequias que suponen una próxima conquista de la ciudad de Troya, desinteresándose posteriormente por el hecho real de la conquista. Esta existencia de un fin se da en la *Ilíada* relacionada con una *necesidad* o designio de Zeus que va llevándose a cabo progresivamente *"a partir del momento en que la querella dividió* al hijo de Atreo... y al divino Aquiles" hasta conducir a la conquista de la ciudad que supone de alguna forma una previa reconciliación entre los héroes griegos.

Quizá la suposición de Bollack de que Empédocles pretendía en el fondo escribir su Ilíada tratando de sustituir la epopeya homérica por la gesta del verdadero devenir,[18] pueda parecer una hipótesis pintoresca. Sin embargo, hay algunas razones que pueden hacerla muy probable apoyando la idea de una íntima relación del poema homérico con la cosmogonía de Empédocles. En primer lugar, los dos principios activos a que éste alude (Amor y Odio) son expresados con dos términos homéricos "φιλότης" y "νεῖκος" y su enfrentamiento, en cuanto origen del devenir, va a encontrar un árbitro en la *necesidad* (ἀνάγκη). Si en la *Ilíada* el designio de Zeus comenzó a cumplirse a partir del momento en el que la discordia rompe la unidad de los héroes griegos, en el poema de Empédocles la Necesidad va a regir las tensiones del devenir y este devenir no supone otra cosa que la desmembración llevada a cabo por el Odio sobre una unidad originaria (σφαῖρος). Por otra parte hay que tener

---

[18] O. c. I-28.

en cuenta que Empédocles se encuentra mucho más cerca de los sofistas de lo que generalmente se cree (ya aludimos al principio a la leyenda que hace de Gorgias uno de sus discípulos) y alguno de sus procedimientos lingüísticos entran de lleno en lo que podríamos llamar recursos sofísticos. Es el caso, por ejemplo, de algunas expresiones en las que repite fórmulas homéricas a las que hábilmente se ha modificado algún elemento. De esta forma la fórmula parece la misma, pero el significado ha cambiado por completo y la atención del lector (al que se supone un conocimiento del modelo homérico) queda captada tanto por el recuerdo de la formulación épica como por la variación sorprendente de su sentido.[19] De hecho cabe pensar que si Empédocles emplea estructuras linguísticas prestadas con la probable finalidad de señalar con más fuerza las nuevas significaciones que les asigna, pudo perfectamente haber empleado de igual forma la propia estructura de los poemas homéricos para que la racionalización de elementos míticos llevada a cabo en su obra apareciese más claramente en toda su radical novedad. Pueden señalarse también las semejanzas puestas de manifiesto por Kirk y Raven entre la estructura de las *Purificaciones* y las odas órficas de Píndaro: unidad —desorden— reposición de la unidad.[20] Este esquema recuerda tan claramente al que reconstruye Bollack con respecto al poema físico y la epopeya homérica que cabe pensar en algo más que meras casualidades. Si, como los propios Kirk y Raven sostienen, en los fragmentos 122 y 123 es Homero quien probablemente sirviera de modelo para el católogo de opuestos (cfr. o. c. 503), es muy posible que pueda hablarse de una huella profunda (directa o indirecta) del pensamiento homérico. De hecho es muy sintomático que Heráclito, pese a sus burlas, llame a Homero "el más sabio de todos los griegos".[21] Si bien esta huella no supone de por sí

---

[19] Bollack, o. c. I-285.

[20] Kirk y Raven, o. c. 486.

[21] Quizá en el sentido de compendio de conocimientos tradicionales ya que, como sostiene en el propio fr. 56, "hasta los muchachos que mataban piojos se burlaron de él".

una sumisión con respecto a modos míticos de pensamiento, sí que cabe señalar al menos una visible referencia del pensamiento griego más antiguo con respecto a la epopeya homérica. Por consiguiente, cuando Aristóteles dijo en la *Poética* que "Empédocles y Homero no poseen más elemento común que el metro",[22] hay que entender que se refería a lo que distancia a Empédocles de Homero, en la medida que el primero desarrolla un sistema filosófico, basado en el principio de unidad cósmica y de permanencia de *lo que es,* que no tuvo vigencia en la obra del poeta. Sin embargo ello no excluye que ciertos elementos de la filosofía de Empédocles procedan de un fondo cultural que arranca de Homero. Tal vez este hecho dio lugar a que se extendiera una excesiva asimilación entre Homero y Empédocles que sería precisamente la que, con razón, rechazó Aristóteles.

Desde la perspectiva que ofrece esta paralelismo, queda destacado el papel del "Odio" en la cosmogonía de Empédocles en el sentido de que su actividad resulta ineludible para una explicación del devenir, ya que ésta únicamente es explicable si se postula una inestabilidad radical del ser originario. Por otra parte, esa inestabilidad no debe ser total, y de ahí la postulación de un principio de atracción (φιλότης).

Empédocles habla de algún momento en el que se da un triunfo absoluto del Amor, pero, sin embargo, no hace lo mismo con respecto al Odio, por lo que las diversas interpretaciones que hablan de cuatro estadios carecen de apoyo documental en los fragmentos conservados. En este sentido resulta más verosímil suponer que postulando estos principios buscaba Empédocles dar una solución al problema que planteaba la exigencia de Parménides de la unidad y persistencia de lo ente, enfrentada con el hecho de la multiplicidad y mutabilidad de lo que *parecen* ser las cosas empíricas (y que el eléata comenzó a resolver con la propuesta de las dos formas de "potencias"):

---

[22] 1447 b 17 ss.

> ...sólo estos elementos existen, pero entremezclándose mutuamente dan origen a los hombres y a otras especies de animales, a veces uniéndose bajo la influencia de Amor dentro de un Todo ordenado; otras separados por el Odio hostil, hasta que son reunidos de nuevo en lo Uno, donde quedan sometidos. Así acontece en cuanto ellos tienen poder para devenir lo Uno a partir de lo Múltiple y cuando lo Uno se disuelve y forma lo Múltiple... [23]

Puede comprenderse que para que resulte viable la acción tanto del principio de unión como la del de separación, es necesario un nuevo postulado, es decir, los cuatro elementos como constituyentes de la unidad original. Quizá sean estos los primeros balbuceos de una intuición cuya expresión no queda totalmente clara, la de que el ser es a la vez uno y múltiple como interpretaba Platón. En este sentido, si por una parte Empédocles distingue cuatro elementos, no es menos cierto que en fr. 27 reconoce que "en los dominios del Amor no se distinguen ni los rápidos miembros del sol, ni la oscura fuerza de la tierra y el mar..." [24] y, en consecuencia, los elementos a veces se distinguen y a veces no, el ser es múltiple y a la vez es uno. Ambas manifestaciones no son arbitrarias sino que están sometidas a *una ley universal* que Empédocles debe también postular para salvar la racionalidad del movimiento desencadenado por sus anteriores postulados.

Resumiendo, si el movimiento y la multiplicidad quedan explicados por medio de cambios de elementos y estos cambios quedan explicados por el Amor y por el Odio, la acción de estos queda a su vez justificada por una ley universal del devenir, un "amplio juramento" como señala el fragmento 30. No es de extrañar que este "amplio juramento" quede confuso como señala Aristóteles (Met. B 4, 1000 b 12) dado que no existe nin-

---

[23] Fr. 26.

[24] Resulta fácil ver en ello una alusión, aunque incompleta, a los elementos.

guna instancia superior a la que recurrir, aunque Simplicio (Fis. 197, 10 ss.) lo interpreta como la "Mónada de la necesidad" (ἀνάγκη). Si la interpretación de Simplicio es válida, habría que señalar en esta "necesidad" un nuevo punto de semejanza con Parménides para quien "la poderosa Necesidad abraza al Ser en el límite de sus vínculos".

En consecuencia, hay que descartar la creencia que arranca ya de Aristóteles y que identificaría la lucha sostenida por el Amor frente al Odio con la lucha sostenida por un principio del Bien contra un principio del Mal (cfr. *Met.* Λ 10, 1075 b 1 ss.), creencia que vería en Empédocles un dualismo inexistente.

Todo esto pudo significar una cierta modificación de la doctrina de Parménides, aunque Empédocles actuara dentro de sus motivos fundamentales. Mientras que el eléata pareció despreocuparse por el problema del movimiento y se limitó a constatar la eternidad de lo ente dentro de la "vía de la verdad" y a dar por supuesto que en la "interpretación de las opiniones" hay que contar con el movimiento de las potencias, Empédocles pareció más preocupado por la traslación y mezcla de las *raíces* o *elementos*. No deja de ser significativo que sus fragmentos den cuenta sólo de paso de su convicción de que lo ente es infinito e indestructible. En cambio, se consagra a una consideración mucho más minuciosa de la diversidad de los elementos y se esfuerza por explicar sus cambios recurriendo al Amor y al Odio. Esto hace que la pluralidad y la mutabilidad adquieran un especial relieve en su pensamiento, sin abandonar el supuesto básico de la unidad del Cosmos y de la persistencia de lo que son las cosas en sus últimas dimensiones. Tal vez por ello Platón señaló que en su doctrina el ser es a la vez uno y múltiple. No se trata de considerar un Empédocles "pluralista" frente a un Parménides "monista", sino de ver en ellos los rudimentos de dos concepciones diferentes: una metafísica del *estado*

en Parménides y otra del *proceso* en Empédocles basada en un postulado central, el Odio.[25]

Como señala Bollack "el Odio sería el nombre que toma en su momento la despiadada Necesidad".[26] Con la inclusión del postulado del Odio con carácter de Necesidad, el devenir queda instaurado en lo más profundo del ser y, por lo tanto, justificado. Al mismo tiempo la Necesidad desde su doble manifestación como Amor y como Odio no sólo da cuenta del devenir como necesario sino que preserva simultáneamente la unidad última de lo múltiple.

c) *El conocimiento y el alma*

Señalábamos más arriba la existencia de una convergencia en la problemática de los sistemas postparmenídeos consistente en la común preocupación por encontrar una justificación al cambio en general y a la multiplicidad. También señalábamos cómo ello suponía implícitamente una valoración positiva del conocimiento sensible. Esta valoración se manifiesta muy claramente en Empédocles:

> Ven, pues; observa con todos los medios para saber de qué manera es clara cada cosa, y no concedas a la vista más crédito que al oído ni estimes a éste por encima de las sensaciones de la lengua, no rechaces tampoco la fe que merecen los demás miembros, en tanto hay acceso para el conocimiento...[27]

El tema del conocimiento está unido en Empédocles con los principios básicos de su cosmogonía. En este sentido, el conocimiento sensible es válido en cuanto supone una cierta armonía fruto de la lucha del Amor por reconquistar la unidad. Este vínculo de armonía que supone una victoria momentánea y

---

[25] Esta concepción que explica el devenir como originado por un cierto "defecto" ha sido señalado claramente por Gomperz (o. c. V, 6).

[26] O. c. I-157.

[27] Fr. 3.

parcial del Amor sobre el Odio, constituirá por una parte el fundamento de los seres vivientes ("...Algunas veces todos los órganos que constituyen el cuerpo forman una unidad gracias al Amor en el punto culminante de la vida" —fr. 20) y, al mismo tiempo, el fundamento de todo acto cognoscitivo en cuanto tendencia a la unión de lo semejante con lo semejante (fr. 209).

Ahora bien, ¿cómo se lleva a cabo esa unión de lo semejante con lo semejante en los actos de conocimiento? En este punto parece que Empédocles se remite de nuevo a teorías médicas, cuyo origen puede rastrearse hasta Alcmeón, al establecer la teoría de los *poros* (πόροι). Para Empédocles todo ser emite unos *efluvios* (ἀπορροαί) cuya captación por una serie de poros adecuados da lugar al conocimiento.

En consecuencia, y ello se sitúa en la línea de la concepción homérica del *alma consciente* (θυμός) en tanto que ligada al cuerpo, el conocimiento no puede consistir para Empédocles en una empresa meramente individual. Es decir, cada acto cognoscitivo concreto constituye ante todo la manifestación de un intento no frustrado del Amor por ensanchar el reino de la Armonía, exactamente igual que la constituiría la aparición de un ser vivo.

Puede hablarse, pues, en Emplédocles de un fenómeno cognoscitivo común del que los diversos conocimientos particulares no son sino *pequeñas partes* como señala en el fragmento 2:

> En verdad, los órganos de la percepción, distribuidos a través de los miembros, están estrechamente limitados; además muchos son los males a los que se hallan expuestos y embotan los pensamientos. Y los hombres observan en su vida sólo *pequeñas partes* de toda la existencia... persuadidos únicamente de *lo que como individuos* encuentran por azar en todas direcciones, pero seguro cada uno de haber descubierto el Todo...

Se desprende de esta concepción que, en el contexto de la obra de Empédocles, carece de sentido hablar de distinciones fundamentales entre los diversos tipos de conocimiento en

cuanto que constituyen manifestaciones distintas de un mismo hecho. El fragmento 3, anteriormente citado, es bastante significativo al respecto. Cabe aportar también en este sentido el testimonio de Teofrasto que señala que "el pensamiento y la percepción son distintos y no los mismos como sostenía Empédocles".[28]

Ahora bien, hay diversos fragmentos en los que parece oponer un verdadero conocimiento frente al conocimiento vulgar. Hemos visto cómo el verdadero conocimiento entronca con la constitución misma del cosmos siguiendo con ella la sentencia parmenídea que identifica el pensar y el ser. Entonces la dificultad que se nos plantea es la que se refiere a la causa del conocimiento imperfecto a que alude. Siguiendo los fragmentos de Empédocles parece fuera de toda duda que en ellos se atribuye esta imperfección a la vaguedad del lenguaje ordinario, apuntando (y quizá siguiendo en parte la sugerencia parmenídea antes vista) el ideal de un cierto lenguaje perfecto:

> ...cuando los elementos se mezclan en la forma de hombre y surge a la luz, o cuando se mezclan para formar animales salvajes plantas y aves *se dice* que estos han llegado a ser, pero cuando esos cuerpos se disuelven, los hombres *llaman* al proceso "doloroso destino". *No usan los términos correctos:* mas yo, a causa de la costumbre hago lo mismo.[29]
>
> ...El nacimiento... es... *sólo un nombre habitual* usado por los hombres.[30]

En esta concepción del conocimiento se está jugando con una idea de alma totalmente ligada a la teoría general de los elementos como hemos señalado antes. Es precisamente el no caer en la cuenta de esa dependencia lo que lleva a los hombres a emplear un lenguaje incorrecto.

---

[28] *De sens.* 25.
[29] Fr. 9.
[30] Fr. 8, 3.

Hay sin embargo en la concepción de Empédocles acerca del alma algo que viene a complicar las cosas. En la exposición que venimos haciendo hemos seguido una línea interpretativa paralela al poema *Sobre la Naturaleza*, que nos ha proporcionado una idea totalmente material del alma, o, como señala Gomperz una "física del alma" (cfr. o. c. V, 7). Sin embargo en las *Purificaciones* habla del alma como de un "demonio" (cfr. fragmento 115) que por alguna culpa ha perdido el privilegio de vivir entre los bienaventurados que gozan de larga vida y se ve obligado a reencarnarse durante un largo período de tiempo bajo diversas formas ("Yo he sido ya —dice en el fragmento 117— muchacho, muchacha, planta, ave y pez mudo del mar").

Ni una sola vez asigna Empédocles a esta alma ningún papel agente. Como señala Gomperz (ibid.), su papel parece consistir únicamente en hacer de soporte a las diversas cualidades psíquicas y separarse del cuerpo a la hora de la muerte. Hay que señalar también que, debido a una fuerte influencia órfico-pitagórica, Empédocles debió verse forzado a aceptar esta alma demónica como sujeto de mérito o culpa en el proceso de la metempsicosis.

El planteamiento de estos dos tipos de alma ha originado un verdadero problema interpretativo entre los comentaristas. Burnet y Zeller ven en ello una simple contradicción interna del sistema de Empédocles; Capelle y Wilamowitz intentan explicar esta dualidad de almas como resultado de una evolución de su pensamiento; Gomperz y Cornford han intentado una conciliación. Parece muy probable en este sentido la sugerencia de Mondolfo[31] acerca de que el naturalismo de Empédocles no tiene por qué excluir consideraciones morales. Es indiscutible que para ello tuvo Empédocles que experimentar serias dificultades y que para solucionarlas tuvo muy probable-

---

[31] *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*. Buenos Aires, 1960, pág. 188.

mente que echar mano de la distinción homérica entre el alma consciente (θυμός) y el principio vital (ψυχή). Con ello se constituiría, como han señalado Kirk y Raven, en un posible elemento de enlace entre los poemas homéricos y las mucho más elaboradas teorías de Platón acerca de las tres almas o de Aristóteles acerca de la razón activa.[32] El interés de todo ello sería mostrar una vez más la pervivencia de elementos míticos en el pensar filosófico, a pesar del esfuerzo del *logos* por alcanzar una concepción de la realidad rigurosamente racional.

2. Anaxágoras

El establecimiento de una cronología exacta se presenta de nuevo en el caso de Anaxágoras muy problemática. No obstante suele aceptarse el testimonio de Apolodoro, recogido por Diógenes Laercio, según el cual "nació en la 70 Olimpíada y murió el año primero de la 88" (aproximadamente entre los años 500 y 428 a. de C.). De su vida hay que destacar su nacimiento en Clazomene, su llegada a Atenas (aproximadamente en el año 480), su vinculación a la figura de Pericles, su influencia sobre Arquelao y Eurípides, el proceso en que se vio envuelto por instigación de Cleón o de Tucídides y su exilio y muerte en Lámpsaco.

En cuanto a la interpretación de su sistema a partir de los testimonios existentes, quizá sea Anaxágoras el autor más problemático entre los presocráticos. Ya en la antigüedad Platón tiende a ver en Anaxágoras un cierto precedente de su propio pensamiento, atribuyéndole explícitamente en el *Fedón* el planteamiento de la noción de causa, o desarrollando en el *Filebo* la noción anaxagórea del infinito. Por su parte, la tendencia aristotélica a traducir a su propio lenguaje las expresiones de sus predecesores ha contribuido muchas veces, dada su influen-

---

[32] O. c. 502 y 503.

cia en la doxografía posterior, a enturbiar una posible visión objetiva de estos. Parece por tanto muy oportuna la exhortación de Kirk y Raven en el sentido de que, ante la existencia de serias dudas acerca de que el pensamiento de Anaxágoras haya sido entendido cabalmente alguna vez, cualquier reconstrucción de sus teorías debería ceñirse lo más estrictamente posible a sus propias palabras (cf. o. c. 512).

Hay que señalar que, al igual que ocurre con Empédocles o con los atomistas, el pensamiento de Anaxágoras se mueve en un clima intelectual dominado por las especulaciones eleáticas, aunque sin reducirse por ello a una nueva variante del eleatismo. En este sentido hay que apuntar su formación intelectual jonia, que va a manifestarse en todas sus especulaciones dándoles un matiz acusadamente empírico. Aunque la persistencia del ser sigue siendo el supuesto desde el que se desarrolla la doctrina de Anaxágoras, como revela el fragmento 17 ("Nada viene a la existencia ni es destruido, sino que todo es resultado de la mezcla y la división"), es manifiesto que su pensamiento se orienta hacia la consideración del aspecto sensible de las cosas. Podría decirse que, acentuando la línea doctrinal iniciada por Empédocles, centra aún más que éste su interés en el ámbito de la "interpretación de las opiniones" en perjuicio de la investigación de la verdad de lo ente, que queda de hecho silenciada en sus escritos.

Estos dos aspectos (la influencia eleática y el interés por los aspectos más diversos de la realidad empírica) van a ser fundamentales para intentar comprender el alcance de las teorías de Anaxágoras, evitando en lo posible el peligro a que antes hemos aludido de presentar un Anaxágoras excesivamente dependiente de esquemas conceptuales ajenos.

a) *La teoría de la materia*

En la teoría acerca de la materia propuesta por Anaxágoras debe señalarse en primer lugar el impacto profundo que en su

época debió suponer el pensamiento parmenídeo. En este sentido Gomperz, pese a negar cualquier influencia eleática sobre Anaxágoras, no puede ocultar su sorpresa ante la coincidencia existente entre los postulados parmenídeos y dos de los tres principios básicos que él mismo establece como punto de partida de la teoría anaxagórea. Estos tres principios serían: 1) el testimonio de los sentidos es válidos como vía de acceso al conocimiento de la realidad; 2) los principios constitutivos de las cosas son ingénitos e imperecederos; 3) las cualidades son igualmente ingénitas e imperecederas.

Puede verse claramente la coincidencia de los principios 2 y 3 con las tesis acerca de la inmutabilidad del ser y de las "potencias" establecidas por Parménides respectivamente en fr. 8, 7-21 y en fr. 8, 58-59. Por otra parte, el principio 1 pondría de manifiesto aquella valoración positiva del conocimiento empírico que señalábamos como característica común de los sistemas postparmenídeos y que en el caso de Anaxágoras señala una filiación jonia nunca desmentida por ningún comentarista antiguo.

El principio 1 es sugerido por Anaxágoras al establecer en fr. 12 que "cada ser es y se manifiesta como aquello de lo que contiene al máximo". El principio 2 es expresamente establecido en el fr. 17: "Los griegos sostienen una opinión errónea sobre el devenir y el perecer. Nada viene a la existencia ni es destruido, sino que todo es resultado de la mezcla y de la división". Este postulado, al determinar implícitamente la interpretación de lo sensible puesta de manifiesto en 1, lleva necesariamente al principio 3 que en este sentido puede considerarse un corolario. Es decir, el principio 3 puede deducirse del fragmento últimamente citado precisando la significación de "*nada* viene la existencia ni es destruido" en el sentido que indica el fr. 12, a saber, ni lo que es ni lo que se manifiesta puede llegar a la existencia ni ser destruido. En consecuencia las mismas cualidades son ingénitas e imperecederas.[33]

---

[33] Gomperz, O. c. IV, 1.

Hecha esta breve introducción, podemos pasar a exponer lo que constituye propiamente la teoría de Anaxágoras. Hemos señalado antes el matiz acusadamente empírico de las especulaciones del filósofo de Clazomene. De acuerdo con ello, es muy probable que, como señalan Kirk y Raven,[34] fuese su familiaridad con la problemática biológica de los procesos de nutrición la que constituyese la base de una posible hipótesis explicativa para toda la realidad física. De hecho, en el fragmento 10 se pregunta: "¿Cómo puede el cabello originarse de lo que no es cabello y la carne de lo que no es carne?". Este planteamiento eminentemente biológico, junto con la ausencia de una noción adecuada de transformación química, llevaron probablemente a Anaxágoras a un pluralismo radical. Es decir, si cada uno de estos elementos (cabello, carne, etc.) se distinguen por una serie de cualidades características (figura, color, etc.), y, según el corolario 3, estas cualidades son ingénitas e imperecederas, no queda más remedio que postular infinitas cualidades en el alimento cuya asimilación produce cabello o carne.

Desde estos supuestos, va a poderse dar una superación de los *elementos* tradicionales. La idea de unos elementos primeros, cuya relativa vinculación al ámbito de lo mítico señalábamos al hablar de Empédocles, va a liberarse con Anaxágoras de esta última servidumbre, constituyendo un producto puramente racional. En efecto, y con ello se pone de manifiesto el carácter "ilustrado" de Anaxágoras, sería contradictorio afirmar de los elementos tradicionales su carácter de elementos simples. ¿Cómo de estos elementos podrían derivarse las innumerables cualidades sensibles que percibimos y que, por lo tanto, son reales (principio 1)? Puede observarse que la dificultad de esta derivación residiría en el corolario 3 que considera las cualidades como ingénitas e imperecederas.

[34] O. c. 536.

En consecuencia, como señala Gomperz,[35] estos elementos tradicionales que en las teorías precedentes eran considerados como los más simples, pasarán a ser para Anaxágoras complejos. Es decir, constituirán productos compuestos a los que opondrá unas *semillas de todas las cosas* (σπέρματα παντων χρημάτων) según se expresa en el fragmento 4:

> ...debe aceptarse que existe una multiplicidad de toda suerte en todos los *productos compuestos* y *simientes de todas las cosas* que contienen infinitas figuras, colores y agradables sabores.

La explicación de la materia no podrá recurrir a los elementos tradicionales en cuanto que son compuestos. Por el contrario, deberá hacer referencia a esas *semillas* que pasarán a ser los auténticos elementos simples (cfr. Aristóteles, *De caelo* 3, 302 a 28).

No está claro en modo alguno el sentido de esas semillas. No obstante y siguiendo con la línea interpretativa que hemos adoptado, cabe ver en ellas una probable ampliación a nivel cosmológico de previos estudios genéticos, como sugiere Vlastos *(The Physical Theory of Anaxagoras)*. Hay que señalar, sin embargo, que tanto esta interpretación como la multitud de interpretaciones existentes constituyen únicamente aproximaciones más o menos probables, debido a que no es posible reconstruir documentalmente el proceso de formación del mundo de la experiencia a partir de esas *semillas*. Anaxágoras únicamente dice que "contienen formas" (ἰδέα), colores (χροιή) y agradables sabores (ἡδονή) en el citado fragmento 4.

Tradicionalmente se han interpretado estas semillas siguiendo a Aristóteles como *homeomerías*, cuya significación viene a ser en el contexto aristotélico la de partes iguales al todo e iguales entre sí. En este sentido, cualquier sustancia material como la carne o el cabello estaría compuesta de pequeñas par-

[35] Ibíd.

tículas homeómeras. Ahora bien, esta denominación debería ser muy matizada a fin de no dar lugar a una especie de atomismo cualitativo que entraría en contradicción, como señala Cornford,[36] con el principio expresado en el fragmento 12 de que "en todo se halla contenida una parte de cada cosa". El sentido de esta contradicción es muy claramente expresado por Capelle que, al interpretar las semillas como "partículas invisibles *de una y la misma materia*, pasa a señalar a continuación como "de esta manera se encuentra en contradicción Anaxágoras... con una de sus propias doctrinas, al no poder pensar sino de una forma concreta".[37]

No es imposible que, como señalaba Capelle, hubiese una íntima contradicción en el pensamiento de Anaxágoras, contradicción que quedaría enmascarada por el mero hecho de la aceptación de la infinita divisibilidad de la materia. Esta infinita divisibilidad haría que de hecho nunca se llegase a la consideración de esas partículas y, en consecuencia, pudiera mantenerse el principio de que todo está en todo referido a las distintas *porciones* (μοῖραι) que fuesen de hecho consideradas.

Hemos señalado antes el peligro de interpretar las semillas de Anaxágoras como átomos cualitativos. En efecto, esta consideración pasaría por alto una nueva contradicción, la de postular unos átomos que no son átomos ya que, como hemos visto, la única forma de salvar esas partículas invisibles de una y la misma materia es la de postular simultáneamente un proceso infinito de divisibilidad.[38]

Es conveniente señalar sin embargo que el término "homeomerías" no es empleado por el propio Anaxágoras, por lo que la posible contradicción apuntada no puede afirmarse categórica-

---

[36] *Anaxagoras Theory of Matter* (1930), p. 14.

[37] *Historia de la filosofía griega*, Madrid, 1958, p. 131.

[38] Si tenemos en cuenta que como señala Robin (*El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*. México, 1962, pág. 120) para Anaxágoras la idea de cualidad va unida a la de extensión, entonces el proceso de infinita divisibilidad de la materia acabaría anulando las mismas cualidades al anular unos mínimos de extensión.

mente. De igual forma, el papel atribuido en líneas anteriores al proceso infinito de divisibilidad debe entenderse únicamente como probable.

Es necesario hacer referencia también a dos términos que son empleados por Anaxágoras (χρήματα y μοῖραι) cuya aclaración es fundamental para librar de interferencias la doctrina de los σπέρματα.

Con respecto al primero, nada sugiere que deba dársele otro significado que "cosas" como señala Diels. Con respecto al segundo (que hemos traducido por "porciones") debe matizarse un poco más. Kirk y Raven le atribuyen un significado preciso cuya "característica esencial... es la de ser algo que, ni en la teoría ni en la práctica puede jamás alcanzarse de hecho y aislarse de lo que lo contiene. Por mucho que se subdivida la materia y por muy infinitesimal que sea al trozo que se obtenga... sigue aún conteniendo un número infinito de *porciones*".[39] Pese a la aparente semejanza con la noción de semillas, parece muy probable que la alusión a estas *porciones* sirviese a Anaxágoras para generalizar la teoría de las *semillas* a cualquier dimensión o a cualquier mundo posible (cfr. fragmento 4).

b) *La teoría del Nous*

Apuntábamos antes como una de las características más acusadas de Anaxágoras su valoración positiva del mundo de la experiencia. En este sentido, llama la atención la diversidad de problemas cuyo tratamiento se le atribuye, problemas que sugieren ya un cierto grado de desarrollo científico y técnico. Valgan como ejemplos la explicación del origen solar de la luz de la Luna o la explicación de los colores del arco iris.

Por otra parte, la ausencia de inferencias lógicas de carácter deductivo al estilo de Zenón, ausencia no imputable al desconocimiento de este tipo de inferencias (cfr. Kirk y Raven o. c. 515 ss.), hace muy probable que los principios generales de su

[39] O. c. 524 y 525.

teoría no puedan ser interpretados como principios apriorísticos, sino más bien como hipótesis cuya validez descansa en último término en una confirmación empírica. Es en este sentido en el que hablaremos del *Nous,* cuya noción cabe suponer que es originada por una cierta imagen analógica derivada de la observación de la conducta inteligente y del dinamismo que manifiesta el lenguaje como testimonio principal de la inteligencia humana.

Veíamos antes como Anaxágoras se preguntaba cómo podía el cabello originarse de lo que no era cabello y señalábamos también cómo un problema de este tipo le habría llevado muy probablemente a postular el principio de que en todo hay una parte de todo, principio que escapa del nivel empírico en que se sitúa el problema inicial. Es curioso que cuando Anaxágoras describe el *Nous* como algo no mezclado con nada, haga referencia a un razonamiento anterior que con toda probabilidad coincidiría con el argumento que hemos expuesto:

> Todas las cosas restantes participan, en cierta medida, en todas las demás, mientras que el Nous es infinito y autónomo y con nada se mezcla sino que sólo es por sí. *Pues* si no existiera por sí mismo, sino mezclado con cualquier cosa, hubiera contenido una parte de todas las cosas..., *pues* en todo se halla contenida una parte de cada cosa, como he dicho antes... [40]

Con ello, contraponiendo la pureza del *Nous* a la existencia mezclada con las restantes cosas, Anaxágoras parece situarse entre las concepciones dualistas que, desde Anaxímenes o Empédocles, han pretendido escindir la realidad en un doble plano de cosas inertes o pasivas y fuerzas superiores que originan el movimiento y la vida de aquéllas. Evidentemente, en estas concepciones, como es el caso del fragmento de Anaxágoras que comentamos, la pureza de lo supremo es entendida en función de la índole de las realidades inferiores que constituyen,

[40] Fr. 12.

por decirlo así, su imagen negativa. Puede verse en este sentido cómo el concepto del *Nous* se constituye a partir de los términos utilizados para hacer referencia a lo sensible aunque afectados por un signo negativo.

Señalábamos antes que la aceptación simultánea de la absoluta veracidad de *todas* las sensaciones, junto con la exigencia de una constancia en el ser y en el aparecer, llevaban a Anaxágoras inexorablemente a un pluralismo radical cuya conflictividad no debió pasarle desapercibida puesto que postula una divisibilidad infinita de la materia. Resulta revelador que Anaxágoras no retroceda ni en su pluralismo ni en su planteamiento de una divisibilidad infinita, pese a las argumentaciones de Zenón que al parecer conoce perfectamente (cfr. Kirk y Raven 516). Es decir, parece que Anaxágoras está dispuesto a seguir los hechos hasta donde éstos le lleven, a pesar de los posibles argumentos especulativos que puedan oponérsele.

Esta atención a los hechos va a provocar que en su cosmogonía, que va a ser ante todo una cosmogonía progresiva y al margen de cualquier consideración cíclica (cfr. Aristóteles, *Fís.* A 4, 187 a 23; Simplicio, *Fís.* 154, 29), se vea obligado a postular un principio que la justifique (νοῦς) y que sin embargo no utiliza en sus descripciones de fenómenos naturales concretos, como le achacan Platón (*Fedón* 97 c ss.) y Aristóteles (*Met.* A 3, 985 b 17).

Parece, a través de las indicaciones del fragmento 12, que fueron observaciones astronómicas las que sugirieron a Anaxágoras la idea base de su cosmogonía. Esta idea es muy simple. Se trata de la existencia de una especie de torbellino que, comenzando desde un punto inicial (interior a un caos originario en el que "todas las cosas estaban juntas" —fr. 1—) va ampliando su círculo de acción poniendo en orden todas las cosas mediante un proceso de *separación* (ἀπόκρισις). Insiste Anaxágoras que este movimiento es "el mismo que ahora siguen las estrellas, el Sol, la Luna y todas las partes del éter que se van

formando".[41] Esta insistencia pone de manifiesto, como señala Gomperz, un contraste muy vivo entre concepciones todavía muy míticas de épocas procedentes y la convicción anaxagórea de la existencia de una regularidad de las fuerzas que actúan en el Universo.

Ahora bien, este proceso de *separación* (que, como hemos señalado, supone un progresivo aumento en la complejidad del Universo) requiere una justificación. Hay toda una tradición, dependiente de Platón y Aristóteles, que supone que esta justificación se refiere únicamente al momento inicial, quedando reducido el *Nous* a un mero "Deus ex machina" y la cosmogonía a un mero juego de fuerzas mecánicas (por ejemplo Tannery o el propio Gomperz). Sin embargo esta versión no parece poder dar cuenta de ese *moverse en derredor* (περιχωρεῖν) a que alude Anaxágoras en el fragmento 12 y cuya característica más destacada es la de extenderse sobre un área cada vez mayor. Es precisamente esta característica la que puede indicar el papel desempeñado por la hipótesis del *Nous* dentro de la cosmogonía anaxagórea y su dificultad de interpretación. No basta hacer referencia a esta hipótesis al comienzo de la cosmogonía, poniéndola a continuación en un discreto segundo plano como sugieren Platón y Aristóteles. El *Nous* de Anaxágoras está presente en todo el proceso de *separación* (cfr. fragmento 14), ya que las exigencias de su cosmogonía (en cuanto que supone un progresivo aumento de complejidad en el Universo) hacen necesario el recurso constante a él.[42]

Creo que es factible ver en la hipótesis del *Nous* simplemente una generalización llevada a cabo sobre analogías con el conocimiento humano y con las condiciones que lo hacen posible. Veremos primeramente en qué forma describe Anaxá-

---

[41] Fr. 12.

[42] Aunque, como hemos dicho, no lo empleé en las descripciones de fenómenos concretos en las que no interesa el *por qué* ni el *para qué* sino el *cómo*. Es este hecho el que parece haber confundido a Platón y Aristóteles en su interpretación.

goras el *Nous* para intentar posteriormente justificar el origen de las cualidades descritas.

De los fragmentos 12 y 13 pueden deducirse las dos características fundamentales del *Nous:* 1) la de poseer conocimiento pleno (γνωμην...ἴσχει ἔγνω); 2) la de ser el fundamento del movimiento (διεκόσμησε) (ἤρξατοκινεῖν) (cfr. Lanza, *Anassagora, Testimonianze e frammenti*, p. 224). Ahora bien, hemos visto cómo decir "fundamento del movimiento" equivale a decir "fundamento de las cosas que han sido separadas". Es fácil ver en ello el deseo de otorgar a la realidad que ha sido *separada* un status totalmente racional. No existen datos al respecto, pero es muy posible que la hipótesis del *Nous* haya que entenderla en una relación polémica con los brotes de escepticismo originados por el movimiento sofístico contemporáneo a Anaxágoras.

Con respecto a la presunta materialidad o inmaterialidad del *Nous* y pese a la polémica suscitada entre los comentaristas, parece lo más probable que la antítesis materialidad-inmaterialidad tal como hoy la entendemos, carezca de sentido en este contexto, ya que supondría la plena posesión de un concepto adecuado de materia como el (σωμα) democríteo, o la ὕλη aristotélica (cfr. Lanza, o. c. 223). De hecho Anaxágoras define el *Nous* en relación a los (χρήματα) como "la *cosa* más sutil y más pura", por lo que puede considerarse que el predicado "material" resulta más adecuado, pese a la dificultad expuesta, que el predicado "inmaterial". De todas formas, el propio Gomperz, defensor de la materialidad del *Nous*, prefiere no traducir el término ya que "toda traducción, sea por espíritu o por materia pensante, introduce en su significación un elemento extraño".[43]

Resulta un tanto arriesgado establecer cómo Anaxágoras llegó a concebir esta hipótesis del *Nous*. Sin embargo, en el fragmento 21 b (completado por Diels) pueden hallarse indicios. "Somos —dice— inferiores a los animales en fuerza y velocidad,

[43] O. c. IV, 2.

pero utilizamos la experiencia y la memoria, la inteligencia y la habilidad y *acumulamos los productos que de ello obtenemos* en nuestros graneros". Es muy posible que cuando Anaxágoras habla de esta acumulación de productos, esté refiriéndose en parte a toda la tradición científica jonia y a su carácter acumulativo. De hecho él mismo da cabida en sus escritos a las aportaciones de sus predecesores, como en el caso del fr. 18 en el que, cuando afirma que "el Sol otorga su brillo a la Luna", está repitiendo algo ya dicho por Parménides, sin que ello suponga necesariamente plagio. Si esto es así, no resulta absurdo pensar que, al igual que los conocimientos humanos muestran un progreso histórico gracias al cual la realidad *se muestra* más ordenada, Anaxágoras viese esa misma realidad como *siendo* realmente ordenada.[44]

Realmente hay una buena razón para pensar así y es que, siendo el *Nous* siempre idéntico (fr. 12), sin embargo está contenido en algunas cosas (fr. 11). Según nuestra interpretación, estas cosas en las que está contenido el *Nous* deberían ser los seres humanos únicos capaces (fr. 21 b) de acumular los productos de su "experiencia, memoria, inteligencia y habilidad" dando lugar a un proceso histórico en sus conocimientos similar al proceso que indicábamos al hablar de la cosmogonía.

3. Los atomistas

Es difícil distinguir en los escritos de los atomistas las teorías correspondientes a cada uno de sus principales representantes (Leucipo y Demócrito), aunque no han faltado intentos como los de Bailey *(The Greek Atomists and Epicurus)* en este sentido. De hecho parece que, según el testimonio de Diógenes Laercio, el propio Epicuro llegó a negar la existencia de

---

[44] Recuérdese en este sentido que, como señala el fr. 12, hay o coincidencia entre el *ser* y el *manifestarse* ("cada cosa es y se manifiesta como aquello que contiene al máximo").

Leucipo.[45] Por otra parte, sólo disponemos de un solo fragmento de Leucipo frente a los casi trescientos atribuidos a Demócrito, aunque las acusaciones de plagio que recaen sobre éste complican extraordinariamente el problema. Parece en este sentido muy probable que Cicerón está en lo cierto cuando señala que "Leucipo (postuló) lo lleno y lo vacío; Demócrito fue en esto semejante a él (aunque) en lo demás (fue) más prolífico".[46]

Es decir, parece correcta la atribución a Leucipo del elemento central de la teoría atomista (la distinción entre *lo lleno* y *lo vacío*) correspondiendo a Demócrito su ampliación y desarrollo. El hecho de que en testimonios posteriores se citen doctrinas pertenecientes a "Leucipo y Demócrito" muestra que no es probable la existencia de divergencias esenciales. Haciéndonos eco de todo ello y para evitar entrar en matizaciones excesivas, hablaremos de *un cuerpo doctrinal atomístico* desarrollado (aunque al parecer no inventado en lo esencial) por Demócrito. Con ello seguimos las indicaciones de Burnet *(Early Greek Philosophy)* y de Gomperz *(Griechische Denker)* al respecto.

Los datos que poseemos sobre la vida de Leucipo son muy confusos. Únicamente Simplicio en *Fis.* 28, 4 nos dice que estuvo "asociado a la filosofía de Parménides" aunque "no siguió su mismo camino ni el de Jenófanes". A falta de más datos, podemos suponerle bastante más viejo que Demócrito quien, según propia confesión, recogida por Diógenes Laercio (IX, 34), tenía cuarenta años menos que Anaxágoras.

En cuanto a sus obras, la distinción es también difícil. Diógenes Laercio (IX, 45), hablando de Demócrito, sostiene que "sus escritos éticos eran los siguientes: ...y sus libros físicos éstos: la *Gran ordenación del Cosmos* (que los seguidores de Teofrasto atribuyen a Leucipo), la *Pequeña ordenación del Cosmos*,

---

[45] Aunque esta negación pudiera muy bien referirse a su carácter de filósofo (i. e. no existió un filósofo llamado Leucipo) más que a su existencia personal (cfr. Kirk y Raven o. c. 559).

[46] *Academica pr.* II, 37, 118.

la *Cosmografía, Sobre los planetas...*" La nota que Diógenes Laercio pone entre paréntesis sugiere que, ya en su época, la distinción entre las obras de ambos pensadores era controvertida, apoyando la consideración de un verdadero cuerpo atomístico.

a) *Sentido general de la teoría atomista*

Es necesario señalar desde el principio la inserción de las teorías físicas de los atomistas en el marco que ofrece la problemática de la casi totalidad de autores precedentes. Es en este sentido en el que Freeman *(Companion to the Pre-Socratic Philosophers)* caracteriza al atomismo como un intento de respuesta global a los problemas planteados por los milesios, eléatas y autores postparmenídeos. Esta inserción quedará especialmente manifestada en las teorías que podríamos llamar *físicas* y, en consecuencia, es a ellas a las que vamos a hacer referencia.[47]

Señalábamos al hablar de Anaxágoras cómo la carencia de una noción de transformación química le había llevado a postular un pluralismo radical. También señalábamos cómo la divisibilidad infinita de la materia sirvió muy probablemente como tapadera para encubrir una grave contradicción interna de su sistema, la del planteamiento de la existencia de pequeñas partículas de una y misma materia, postulando al mismo tiempo el principio de que en todo hay una parte de todo. En este

---

[47] Con ello dejamos de lado las posible teorías morales. Pese a que la mayor parte de fragmentos que poseemos de Demócrito son de carácter moral, es prácticamente imposible encontrar en ellos una estructura sistemática semejante a la que encontramos en sus teorías físicas. La moral de Demócrito, a pesar del interés que debió suscitar en él, puede reducirse a un conjunto de sentencias que, como señala Llanos (*Demócrito y el materialismo*, págs. 37 ss.), tienen que ver más con la ideología de una clase burguesa favorecida por la expansión colonial de la época que con el resto de su pensamiento. De ahí las posibles anticipaciones de algunas nociones posteriores como la *ataraxia* (señalada por Stace), el justo medio o la prudencia (Llanos)..., etc.

sentido, el atomismo al unificar el concepto de materia haciendo depender las cualidades sensibles de diversas combinaciones de *átomos* va a salvar esta contradicción haciendo posible una teoría coherente de la pluralidad.

Con ello el atomismo aparecía como heredero de dos movimientos filosóficos. Por una parte, del pitagorismo de quien pudo tomar tanto la noción de una realidad constituida por adición de unidades como la de vacío. Por otra, del eleatismo en cuanto que, al rechazar la noción del no-ser, había deparado, a pesar suyo, la posibilidad de concebir como tal el vacío. Además, al insistir enfáticamente en la identificación del ente y la unidad los eléatas habían abierto la perspectiva de que en caso de ser muchos los entes deberían ser interpretados como otras tantas unidades irreductibles a cualquier ulterior composición.

Antes de pasar a la exposición del sistema atomista conviene llevar a cabo una matización. Hemos señalado antes la notable diferencia de edad que cabe establecer entre Leucipo y Demócrito. Este dato, al parecer sin interés en una historia de la Filosofía, puede cobrarlo si consideramos las diferencias generacionales existentes entre ambos autores. Leucipo pertenece a una época en la que la respuesta al dilema entre lo Uno y lo Múltiple planteado por los eléatas ocupa un primer plano. Por el contrario, Demócrito pertenece a una generación que ha visto desarrollarse una poderosa clase burguesa y, con ella, una serie de críticas no sólo contra la religiosidad tradicional sino contra los mismos supuestos epistemológicos de la ciencia griega. Es decir, el atomismo de Leucipo sería muy probablemente un atomismo meramente cosmológico (pese a la interpretación de carácter epistemológico que da Gomperz) mientras que el de Demócrito manifestaría además muy claras preocupaciones epistemológicas. Es quizá esta diferencia de talante la que explicaría la posible falta de escrúpulo de Demócrito al apropiarse de las doctrinas cosmológicas de su maestro. Como ha señalado Burnet no hay que buscar la originalidad de Demócrito ni en la doctrina de los átomos y el vacío (tomada al parecer de Leucipo), ni en su cosmología (coincidente en gran parte con la de Anaxá-

goras): "Él pertenece a una generación distinta... El problema que tenía que solucionar era un problema propio de su tiempo. La posibilidad de la ciencia había sido negada y la cuestión integral del conocimiento había sido planteada por Protágoras...".[48] En este mismo sentido se manifiesta Brochard: "Los dos (Demócrito y Platón) persiguieron en efecto la misma finalidad: mantener, frente a la crítica negativa del sofista, los derechos de la ciencia".[49]

Obedeciendo a esta doble consideración del atomismo como teoría cosmológica y como teoría epistemológica desarrollaremos a continuación los puntos b y c.

b) *La teoría atomista de la realidad*

Ya antes hemos señalado que la paternidad de la teoría de los *átomos* (ἄτομα) y del *vacío* (τὸ κενόν) era atribuible con toda probabilidad a Leucipo pese a que fuese ampliamente utilizada por Demócrito. Es pues en esta teoría atomista acerca de la realidad física en la que con más propiedad pueda hablarse de un *cuerpo atomístico*. Su inserción inicial dentro de la problemática suscitada por los eléatas es señalada muy claramente por Aristóteles:

> Pues algunos de los filósofos antiguos creyeron que lo que es debe ser necesariamente uno e inmóvil; ya que siendo el vacío no ente, no podría existir el movimiento sin un vacío separado (de la materia) ni existir una pluralidad de cosas sin algo que las separe... Pero Leucipo creyó tener una teoría que, concordando con la percepción de los sentidos, no hacía desaparecer el nacimiento, la corrupción, el movimiento ni la pluralidad de los seres.[50]

El texto aristotélico es interesante por señalar la vinculación del atomismo con la problemática eleática. Sin embargo

[48] *Greek Philosophy*, pág. 155.
[49] *Protagoras et Démocrite*, pág. 33.
[50] *De gen. et corr.* A 5, 325 a 2.

interesa advertir desde un comienzo que los atomistas se separaron de los eléatas al volcar su interés sobre una investigación de los aspectos sensibles que ofrecen las cosas, dentro de lo que Parménides calificaba de *interpretación de las opiniones*. En consonancia con ello puede indicarse (como veremos más adelante) que no distinguieron drásticamente entre el conocimiento racional y el conocimiento de los aspectos sensibles de la realidad. No obstante, podemos afirmar que su postulación de los átomos y del vacío se mueve en la línea teórica de la especulación parmenídea de la *vía de la verdad*.[51] También es interesante el texto aristotélico por mostrar cómo sobre Leucipo debió pesar la necesidad de aceptar la hipótesis del vacío como condición inexcusable para admitir tanto el movimiento como la pluralidad. La obligatoriedad de la hipótesis del vacío queda en este sentido muy claramente expresada en el fragmento 7 de Meliso.

Por tanto, la noción del *vacío* procedía de una especulación de sello eléata que deparó la posibilidad de concebirlo a título de *no-ser* frente a la plenitud del *ser*. Es de destacar que con ello, y por vez primera, el movimiento era tematizado dentro de una ontología; o, en otras palabras, era racionalizado en términos de ser y no ser. Sin embargo, hay que conceder a Gomperz el hecho de que los atomistas se esforzaran por verificar esa teoría mediante experiencias (como la del recipiente vacío y posteriormente lleno de ceniza que, en un caso o en otro, admitiría prácticamente la misma cantidad de agua) que, si no de un modo directo, diesen al menos una comprobación empírica de la existencia del vacío (cfr. o. c. II, 6).

No obstante, frente a los eléatas, muestran los atomistas una mayor preocupación por explicar elementos observacionales y es ello precisamente lo que les impulsa a echar por la borda el dogma parmenídeo, aceptando el vacío. Este postulado,

---

[51] En lo que queda sugerido en los fragmentos 11 y 9 de Demócrito, al distinguir respectivamente entre un conocimiento *oscuro y auténtico*, y una realidad *convencional y auténtica*.

admitido por su capacidad explicativa de los hechos, es mantenido a pesar de las graves dificultades teóricas que debieron surgir en una época en que los argumentos parmenídeos constituyeron algo indiscutible. En este sentido, la aceptación del vacío por parte de los atomistas constituye un enfrentamiento cuyo alcance polémico es actualmente difícil de calibrar. Es el propio Aristóteles quien apunta el tema más conflictivo:

> Leucipo y su compañero Demócrito sostuvieron que los elementos son lo lleno y lo vacío, a los cuales llamaron ser y no ser respectivamente..., como el vacío, existe no menos que el cuerpo, *se sigue que el no ser existe no menos que el ser. Juntos los dos,* constituyen las causas materiales de las cosas existentes.[52]

Es decir, todas las cosas de las que el hombre tiene experiencia son en realidad una mezcla de lo lleno y lo vacío. Las propiedades que parecen percibirse en ellas son en realidad diferencias de proporción entre estos dos elementos. Si la ceniza que llena un vaso, para seguir con el ejemplo de Gomperz antes citado, no impide que en éste quepa prácticamente la misma cantidad de agua que cuando está vacío sería porque la ceniza contiene una gran proporción de vacío (la ceniza tendría la propiedad de ser "liviana"). Así, Demócrito expresa en el fragmento 9 que "lo dulce existe por convención; lo amargo existe por convención; el calor existe por convención; el frío existe por convención; el color existe por convención: Los átomos y el vacío existen en realidad". Se desprende que para los atomistas hay una *verdadera realidad* constituida por los átomos y el vacío a la que se opondría una *realidad convencional* fruto de las apariencias sensoriales. Esta oposición en cuanto tal no constituye ninguna aportación original del pensamiento atomista, por el contrario, como señala Gomperz (cfr. o. c. II, 2), puede considerarse como una constante en el pensamiento de esta época. Ahora bien, lo que sí constituye una auténtica novedad es la admisión, dentro de esa verdadera realidad, del vacío

---

[52] *Met.* A 4, 985 b 4.

(τὸ κενόν) en cuanto que supone en estos autores, como hemos señalado antes, un enfrentamiento deliberado con los supuestos eleáticos. No obstante, cabe preguntarse si la novedad es tan absoluta como parece a primera vista y, caso de no ser así, ver su posible origen.

Señala Aristóteles (*De caelo* III 4, 303 a 8-10) una coincidencia de propósitos entre los pitagóricos y los atomistas en lo que respecta a la reducción de toda la realidad a número. Al margen de la pertinencia de esta observación aristotélica (en cuanto que puede sugerir un matematicismo excesivamente similar al del mecanicismo clásico), puede tener interés hacer referencia al capítulo dedicado al pitagorismo en orden a descubrir un claro procedente del *vacío* atomista. Veíamos cómo el descubrimiento del número irracional supuso una crisis de la teoría tradicional de los puntos materiales y cómo esta teoría siguió de alguna manera vigente aunque enfrentada con quienes señalaron las insuficiencias de la aritmética en cuestiones geométricas. Ahora bien, si recordamos cómo la formación de puntos-números era considerada como un proceso progresivo de ordenación a partir de lo que todavía no estaba ordenado (proceso que según Aristóteles se daba en el "vacío" —cfr. *Fís.* 213 b 22—), veremos que la hipótesis del vacío estaba ya en cierta forma vigente en la misma base del pensamiento pitagórico más antiguo. Igualmente se hizo referencia al hablar de los pitagóricos posteriores a la crisis de los números irracionales, a un *quinto elemento* o "barco de carga" cuyo papel sería muy similar.

Una vez señalado el precedente, debe destacarse la originalidad del vacío de los atomistas consistente sobre todo en ser un *no-algo* (μηδ ἕν) opuesto a cualquier *algo*, es decir, prácticamente despojado de aquel carácter todavía muy material que poseían sus antecedentes pitagóricos ("aliento" o "barco de carga" respectivamente).[53]

---

[53] Si bien el quinto elemento o "barco de carga" no es claro que fuese cronológicamente anterior al atomismo.

Simultáneamente a este *vacío* (interpretado como el no-ser eleático aunque rectificado su absoluta nihilidad al entenderlo como espacio sin materia) y, respetando esta vez las exigencias parmenídeas, van a postular unos átomos a los que atribuían todos los predicados del Ente, excepto el de la unicidad. Con ello siguen manteniendo la tesis de los puntos-números del pitagorismo antiguo. Sin embargo, no sería correcto reducir el pensamiento atomista a una simple variante física de este pitagorismo. Pese a las semejanzas, la admisión del vacío posee dentro del atomismo una serie de implicaciones específicas que hay que poner de manifiesto. En primer lugar, su consideración como un *no-algo* en el sentido de no-ser a la que ya hemos heho referencia. En segundo lugar su consideración como hipótesis explicativa de hechos con toda la carga de provisionalidad que ello supone (este punto se verá en el apartado 3 al tratar del problema del conocimiento). En tercer lugar, su ineludibilidad en cuanto base explicativa de los problemas planteados por la multiplicidad y por el cambio físico.

Este tercer aspecto, especialmente en lo que se refiere al problema del cambio físico, reviste un especial interés para la interpretación correcta de la teoría atomista. En efecto, veíamos cómo la auténtica realidad estaba constituida únicamente por los átomos y el vacío. Las descripciones que poseemos de los átomos son incapaces de dar cuenta del cambio. Más aún, hay una razón de peso para suponer que esta incapacidad no es imputable a nuestra falta de información, ya que Aristóteles al final del capítulo cuarto del libro A de la *Metafísica* les acusa de haber despreciado la cuestión del movimiento. En consecuencia, la justificación del cambio, si es que la hay, deberá buscarse en relación con el vacío. Hemos visto cómo Aristóteles niega que haya una justificación en cuanto que los atomistas no se plantean el movimiento como causado. Sin embargo la importancia que la problemática del movimiento adquiere en esta época se aviene muy mal con la crítica aristotélica. En consecuencia, si, como Aristóteles dice, los atomistas evitan la explicación del problema del movimiento y,

por otra parte, acordamos concederles un mínimo de seriedad, no cabe otra alternativa que pensar que de alguna forma consideraron que el problema estaba resuelto. Como señala Guthrie *(The Greek Philosophy)*, los atomistas al postular el vacío estaban dando un paso realmente audaz en cuanto que una vez postulada su existencia (la existencia del no-ser), el cambio no plantea más problemas que los que plantearía el reposo. Ahora bien, ¿por qué el cambio y no el reposo?

La interpretación más plausible, seguida por una gran parte de comentaristas, es la de atribuir al movimiento una realidad primaria. Ahora bien, si la verdadera realidad se compone de átomos y vacío, y consideramos el movimiento como una realidad primaria, entonces es que la *verdadera realidad* es de por sí móvil. Con ello volveríamos a la concepción de la física jonia más antigua, concepción en la cual no tiene cabida la distinción entre *materia* y "*fuerza*" (en el sentido de causa externa de su movimiento). En esta vuelta a concepciones pretéritas es de destacar que si la ausencia de distinción entre materia y fuerza pudiera quizá ser debida en la física jonia a una pobreza conceptual (como quiere Aristóteles), no es este el caso de los atomistas cuya concepción acerca de la realidad no puede históricamente suponer esa pobreza sino más bien una teoría consciente y crítica.

La interpretación que ve en la realidad de la que hablan los atomistas una realidad fundamentalmente dinámica, no es aceptada unánimemente por los comentaristas. Ya Spengler hablaba de una "muchedumbre de átomos confusos, esparcidos, pasivos... y enfrente, los sistemas de puntos abstractos de fuerza".[54] Más actualmente Mondolfo sostiene que el naturalismo griego "pasa del monismo al pluralismo con Empédocles... y este pluralismo se mantiene con Anaxágoras y los atomistas, incluyendo siempre una distinción del principio pasivo (las sustancias) con respecto al activo (fuerza) que el monismo jonio

[54] *La decadencia de Occidente*, Madrid, 1966, I-481.

unificaba.[55] También Kirk y Raven señalan que el movimiento de que hablan los atomistas "puede explicarse por la acción de fuerzas exteriores".[56]

Hay una constante en estas interpretaciones y es la común ausencia de referencia a ese o esos principios de fuerza a los que aluden. Puede resultar interesante, a fin de dilucidar esta cuestión, la solución aportada por un atomista tardío como Epicuro por sus implicaciones respecto al problema que tratamos. Frente al interrogante planteado anteriormente en la forma de ¿por qué el cambio y no el reposo?, Epicuro afirma la primacía del cambio postulando un cierto tipo de energía *inherente a los propios átomos en cuanto que situados en un vacío*, que identifica con su *peso* (βάρος) (cfr. Aecio I, 3, 18). Como señalan Kirk y Raven no está claro que Leucipo y Demócrito hicieran referencia a este peso, aunque Aristóteles (*De gen. et corr.* A 8, 326 a 9) y Teofrasto (*De sensu* 61) lo sugieren. Sea como fuere, la importancia de la solución epicúrea sería la consideración, desde un punto de vista similar al de Leucipo y Demócrito, del movimiento como una realidad primaria y no distinta de la realidad material, consideración que anularía la acusación de desinterés que Aristóteles lanza contra ellos.

Como hemos señalado antes, es la hipótesis del *vacío*, entendido como no-ser (cfr. fragmento 156 "La nada existe de la misma manera que el ser"), la que, al constituir una *parte integrante de la auténtica realidad*, explicaría la movilidad esencial de ésta, considerando que el otro elemento constituyente de esa auténtica realidad consiste en una serie de átomos dotados muy probablemente de *peso*. En este sentido cabría hablar de la auténtica realidad como una síntesis del ser y del no ser (Robin cfr. o. c. 111 ss.) aunque la manera de entender esa síntesis es algo realmente difícil. Hay una interpretación muy sugestiva llevada a cabo por Llanos *(Demócrito y el materialismo)* que ve en la hipótesis del vacío la verdadera antítesis del

---

[55] *Problemas y métodos*, pág. 70.
[56] O. c. 577.

ser, haciendo del atomismo (que en ello coincidiría con Heráclito) un anticipo del materialismo dialéctico. La sugerencia de Llanos es tentadora y hasta cierto punto justificada, pero pienso que el radicalizar esta interpretación desvirtúa el sentido del vacío atomista más próximo a aquel "barco de carga" a que hacían referencia los pitagóricos que a una estricta negación dialéctica. No obstante, a falta de más datos, queda abierta la posibilidad de una interpretación en ese sentido.

Este movimiento cuya originalidad se postula, ha sido descrito (especialmente al referirse a Demócrito) como el reinado del azar, siguiendo la imagen tradicional (trasmitida por Aristóteles en el *De anima*) de las motas de polvo que se ve agitarse en un rayo de luz. Sin embargo, como señala Gomperz (cfr. o. c. II, 2), es el propio Leucipo quien expresa en el único texto que ha quedado de su obra la ley universal de la causalidad ("Nada acontece por azar sino que todo es consecuencia de una causa y de la necesidad") aunque no una causalidad "externa". Por su parte Demócrito señala que "los hombres se han formado una imagen del azar como excusa para su propia perplejidad, pues el azar raramente entra en conflicto con la inteligencia...".[57]

Esta causalidad universal que no supone una causa externa a la realidad, en cuanto que depende de la misma idea de átomos y vacío, constituye una eliminación de todo posible finalismo de carácter teísta.

Completa la teoría atomista acerca de la realidad, la descripción de los *átomos* que presenta, según el testimonio de Aristóteles, una infinita variedad de figuras (ῥυσμός) y cuya ordenación (διαθιγή) o posición (τροπή) pueden ser muy variables (cfr. *Met.* A 4, 985 b 15), siendo homogéneos por lo que respecta a su materia (σῶμα). Esta homogeneidad de la materia original, al reducir las cualidades aparentes a meras diferencias geométricas, constituye la base de la distinción entre los dos tipos de

---

[57] Fr. 119.

conocimiento a que hace referencia Demócrito en el fr. 11: el conocimiento auténtico y el conocimiento oscuro, cuyo sentido veremos a continuación.

c) *La teoría del conocimiento*

La reconstrucción de la teoría del conocimiento atomista tropieza con serias dificultades por el hecho de que dos de los fragmentos de Demócrito que hacen referencia a este problema parecen ser mutuamente incompatibles. En efecto, el fragmento 11 parece constituir un rechazo de lo sensible al establecer que a la forma *oscura* (σκοτίη) del conocimiento pertenecen "la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto". Con ello coincide el testimonio de Sexto Empírico (*Adv. math.* VII, 135) de que para Demócrito era convencional (νόμῳ) "lo dulce y lo amargo, lo caliente y lo frío... el color".

En cambio, el fragmento 125 parece sugerir una defensa de la sensibilidad: "¡Pobre entendimiento (φρήν)! Obtienes de nosotros [los entendidos] la evidencia y ¿quieres no obstante eliminarnos? Nuestra caída sería tu ruina".[58] El problema que se plantea es el de compaginar la ineludibilidad de los datos sensoriales (fr. 125) con su oscuridad. La solución a este problema va a constituir la aportación más notable de Demócrito.

El problema que acabamos de plantear puede parecer a primera vista insuperable. Más aún, la validez simultánea de

---

[58] Dejamos de lado el hecho de que en el fragmento 309 Demócrito repita la sentencia de Protágoras acerca del hombre como "medida de todas las cosas", pues su interpretación dependería en último término de la del sofista y hay que anticipar que ésta no va a resultar nada fácil. Puede indicarse, no obstante, la probabilidad de que, de acuerdo con el estudio de Gomperz, la sentencia de Protágoras sea entendida como una defensa del empirismo asociada a un rechazo de la matemática pura. En este caso el texto de Demócrito supondría un enfrentamiento polémico con Protágoras utilizando inicialmente su misma formulación. El sentido de tal enfrentamiento radicaría en el hecho de que una "refutación de los geómetras" atentaría contra las mismas bases de la física atomista.

los dos fragmentos citados únicamente es posible aceptando previamente una distinción entre los datos de los sentidos. Esta distinción no viene expresada directamente en ninguno de los fragmentos conservadores, pero puede considerarse implícita en ellos. En efecto, al hablar anteriormente de la teoría atomista acerca de la realidad, veíamos cómo Demócrito, haciéndose portavoz de esta teoría distinguía una realidad *convencional*[59] a la que se opondría una realidad *auténtica*. También señalábamos cómo lo decisivo de esta auténtica realidad era la conversión de las cualidades sensibles en lo que denominábamos meras diferencias geométricas. Ello supone que si Demócrito atribuye en el fragmento 125 el origen de la evidencia a los sentidos[60] está refiriéndose a ellos en cuanto que proporcionan otro tipo de cualidades sensibles distintas de las que se derivan del fragmento 11. Es decir, Demócrito está refiriéndose con toda probabilidad a las cualidades específicas de lo que Aristóteles va a denominar κοινὸν αἰσθητόν (movimiento, reposo, unidad, número, tamaño y forma), o a las que a partir de Locke van a recibir el nombre de "cualidades primarias".

La necesidad de este segundo grupo de cualidades es planteada muy claramente por Epicuro y por razones que anticipan formas de pensamiento muy posteriores: el testimonio de los sentidos era para Demócrito un conocimiento oscuro pero, como advierte Epicuro, "si rechazas *todas* las sensaciones, no tendrás

---

[59] Muy probablemente en el sentido de una realidad *de la que se habla corrientemente*. En este sentido es de destacar la concepción convencionalista acerca del lenguaje ordinario expresado en el fragmento 26, concepción ya visible en Empédocles, y que supone en estos dos autores una cierta visión peyorativa opuesta al optimismo parmenídeo referente a la adecuación de los nombres de lo luminoso y lo oscuro.

[60] Esta interpretación puede considerarse adecuada no sólo por razones de coherencia dentro del sistema de Demócrito, sino también por la exigencia que, desde una perspectiva similar, plantea Epicuro acerca de la necesidad de una verificabilidad empírica de cualquier conclusión (cfr. Carta a Herodoto, 37-38).

ningún criterio para distinguir aquellas que se dice que son falsas".[61]

Esta interpretación que ve en Demócrito el origen de la distinción entre cualidades primarias y secundarias coincide fundamentalmente con la de Gomperz (cfr. o. c. II, 6) si bien éste la atribuye a Leucipo.

Hechas estas aclaraciones, parece evidente que la teoría del conocimiento de Demócrito va a ser una teoría del conocimiento de corte empirista. Sin embargo, hemos aludido antes a un cierto tipo de conocimiento que Demócrito denominaba *auténtico* y que Freeman (o. c. 309) ha caracterizado como "el concepto intelectual de los átomos y el vacío". El peligro de atribuir una "intelectualidad" al conocimiento de los átomos y el vacío consiste en la sugerencia de una metafísica racionalista implícita en la obra de Demócrito. Parece más apropiado hablar de estos elementos como hipótesis impuestas por el principio de la perseverancia del ser, relativas a hechos de experiencia (en este sentido Gomperz o. c. II, 6). De forma complementaria Kirk y Raven (o. c. 589) sugieren que si todo tipo de conocimiento se lleva a cabo mediante colisiones o movimientos de átomos, y el conocer sensorial es oscuro, entonces el conocer auténtico deberá seguir adoleciendo de cierta oscuridad. Esta cierta oscuridad que postulan Kirk y Raven, o el carácter hipotético de los átomos y el vacío señalado por Gomperz, están sugiriendo que no cabe hablar en Demócrito de un pensamiento perfectamente determinado, sino de un pensamiento que va determinándose progresivamente. Es curioso en este sentido que, a pesar de haber hablado de un conocimiento auténtico, sostenga en el fragmento 117 que "nada sabemos en realidad, pues la verdad se esconde en lo profundo". Dice Demócrito en el fr. 11:

> Hay dos clases de conocimiento: uno auténtico, otro oscuro. A este último pertenecen todos los siguientes: la vista, el oído,

[61] *Doctrinas principales*, 22.

el olfato, el gusto y el tacto. Lo auténtico se halla separado de esto. *Cuando el conocimiento oscuro no puede ya discernir... y es necesaria una investigación exhaustiva, entonces interviene el auténtico conocer mediante el adecuado instrumento para distinguir con mayor precisión.*

Ya hemos hecho referencia al posible carácter progresivo de este conocimiento auténtico, carácter que aparece implícito en el texto: el conocer auténtico interviene sólo "cuando el conocimiento oscuro no puede ya discernir y es necesaria una investigación exhaustiva" acerca de *la misma* realidad que queda así "distinguida con mayor precisión". Es decir, el conocer auténtico no trata de ninguna realidad al margen de la realidad captada por los sentidos. Más aún, requiere un previo conocimiento de esa realidad a través de éstos (fr. 125).

Por otra parte, este conocer auténtico no parece presentar una discontinuidad estricta con respecto a las sensaciones. Ya Aristóteles había señalado (*De sensu*, 4, 442, a 29) que si la auténtica realidad se reduce a los átomos y el vacío, entonces toda sensación se reduciría al tacto. Más aún, si el alma es un conjunto de átomos y el pensamiento se reduce también a un conjunto de átomos-alma, entonces el proceso del pensamiento es semejante al de cualquier sensación y, como ellas es reductible al tacto. En ambos fenómenos únicamente cabe destacar una serie de choques entre átomos. La continuidad entre los dos tipos de conocimiento es señalada muy claramente por Aecio:

> Leucipo, Demócrito y Epicuro dicen que la percepción y el pensamiento surgen cuando entran imágenes del exterior, pues nadie experimenta ninguno de ellos sin la percusión de una imagen. [62]

Al igual que la teoría atomista acerca de la realidad se caracterizaba por la admisión de un único tipo de realidad (y,

[62] Aecio, IV, 8, 10.

en este sentido, hablábamos de un *monismo materialista*), la doctrina atomista acerca del conocimiento va a repetir el esquema haciendo del conocimiento auténtico una derivación del conocer sensorial. Así como no hay dos órdenes de realidad, tampoco existen para Demócrito dos órdenes de conocimientos.[63]

Es fácil ver cómo, desde esta perspectiva, la filosofía atomista va a iniciar una línea de pensamiento que muy pronto va a quedar arrinconada por el triunfo oficial de las filosofías de Platón y de Aristóteles[64] en las que será esencial una dualidad de mundos y una dualidad de conocimientos.

BIBLIOGRAFÍA

BAILEY, C.: *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford, 1928.

BARGRAVE-WEAVER, D.: "The Cosmogony of Anaxagoras". *Phronesis*, 1959.

BATTISTINI, Y.: *Trois Présocratiques*. París, 1968.

BIGNONE, E.: *Empedocle*. Turín, 1916.

BOLLACK, J.: *Empédocle*. París, 1965.

BROCKER, W.: "Die Lehre des Anaxagoras". *Kant-Studien*, 1942-43.

CAPELLE, W.: "Anaxagoras Theory of Matter". *Classical Quarterly*, 1930.

DAVISON, J. A.: "Protagoras, Democritus and Anaxagoras". *Classical Quarterly*, 1953.

DETIENNE, M.: "Les origines religieuses de la notion d'intellect. Hermotime et Anaxagore". *Revue Philosophique France Etranger*, 1964.

FRITZ, Kurt von...: "Der Nous des Anaxagoras". *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1964.

[63] Aunque hay que advertir que, a pesar de su pretendido empirismo, establece una especie de esquema hipotético-deductivo con algunos principios que hoy no consideraríamos estrictamente empíricos (permanencia, átomos..., etc.).

[64] Debe señalarse que frente a las filosofías de Platón y Aristóteles, la actitud atomista será compartida, con las inevitables diferencias, por estoicos, epicúreos y escépticos.

GERSHENSON, D. E., y GREENBERG, D. A.: *Anaxagoras and the Birth of Physics*. Nueva York, 1964.

MCGIBBON, D.: "The Atomists and Melisos". *Mnemosyne*, 1964.

GIGON, O.: "Zu Anaxagoras". *Philologus*, 1936.

HAMMER-JENSEN, I.: "Demorkit und Platon". *Archiv. Gesch. Philos.*, 1910.

KRANZ, W.: "Empedokles und die Atomistik". *Hermes*, 1912.

———: *Empedokles*. Zürich, 1949.

———: *Die Enstehung des Atomismus*. Stuttgart, 1954.

KUCHARSKI, P.: "Anaxagore et les idées biologiques de son siècle". *Revue philosophique France Etranger*, 1964.

LANZA, D.: "Le omeomerie nella tradizione dossografica anassagorea". *La parola del passato*, 1963.

LLANOS, A.: *Demócrito y el materialismo*. Buenos Aires, 1963.

MAU, J.: *Studien zur erkenntnistheoretischen Grundlage der Atomlehere im Altertum*. Berlin, 1949.

———: *Zum Problem des Infinitesimalem bei den antiken Atomisten*. Berlín, 1954.

MELSEN, A. G. VAN...: *From Atomos to Atom*. *Pittisburg* (Pa)., 1952.

NIZAN, P.: *Los materialistas de la antigüedad*. Madrid, 1971.

PECK, A. L.: "Anaxagoras and the parts". *Class. Qu.*, 1926.

———: "Anaxagoras: Predication as a Problem in Physics". *Class, Qu.*, 1931.

PHILIPPSON, R.: "Democritea". *Hermes*, 1929.

RAVEN, J. E.: "The Basis of Anaxagoras Cosmology". *Clas Qu.*, 1954.

REINHARDT, K.: "Herateios von Abdera und Demokrit". *Hermes*, 1912.

———: "Empedokles. Orphiker und Physiker". *Class. Philolo.*, 1950.

ROBIN, L.: "L'atomisme ancien". *Revue de synthèse historique*, 1933.

ROMANO, F.: *Anassagora*. Padua, 1965.

SCHOTTLAENDER, R.: "Nus als Terminus". *Hermes*, 1929.

STENZEL, J.: "Platon und Demokritos". *Neue Jahrb. klass. Alt.*, 1920.

STOKES, M. C.: "On Anaxagoras". *Archiv. Gesch. Philos.*, 1965.

STANG, C.: "The Physical Theory of Anaxagoras". *ARchiv. Gesch. Philos.*, 1963.

VLASTOS, G.: Ethics and Physics in Democritus". *Philos. Review*, 1950.

———: "The Physical Theory of Anassagoras". *Philos Review*, 1950.

VUIA, O.: *Remontée aux sources de la pensée occidentale*. Paris, 1961.

WILPERT, P.: "Die Elementenlehre des Platon und Demokrit". *Festschrf Aloys Wenzl*. München, 1950.

VI La defensa del eleatismo. Zenón de Elea

por Fernando Montero

1. Pitagóricos y eléatas

Si las teorías de Empédocles y Anaxágoras pueden ser consideradas como una prolongación de las de Parménides, aunque corrigieran su "interpretación de las opiniones", reemplazando el dualismo de las formas luminosas y oscuras por la teoría de las "raíces" o de las "simientes", las doctrinas de Zenón y Melissos aparecen vinculadas con las del eleatismo de forma distinta: independientemente de que el segundo modificara algunos momentos de la doctrina del *ser*, en conjunto constituyen una reacción contra otros sistemas filosóficos que discrepaban profundamente de las teorías de Parménides. Por desgracia los fragmentos de sus escritos que han quedado no señalan explícitamente cuáles fueron esos sistemas rivales. Sin embargo, como ya advirtieron Tannery, Baumker y Burnet, todo permite creer que el principal de ellos fue el Pitagorismo. Lo justifica la índole de las teorías impugnadas y el hecho de que Zenón y Melissos vivieron en momentos en que los Pitagóricos ya habían desarrollado su sistema filosófico. Es probable que redactaran sus escritos incluso después de que las teorías pitagóricas hubieran mostrado su vulnerabilidad con ocasión de la aporía de la inconmensurabilidad del lado y la diagonal del cuadrado, lo cual explicaría mejor el tono exultante de los ataques de Zenón.

En definitiva, es plausible que los seguidores de Parménides vieran en los Pitagóricos sus enemigos directos. En efecto, éstos desplegaron sus teorías en el plano de lo que el eléata hubiera denominado "vía de investigación" de la verdad: aspiraban a dar cuenta de la constitución radical de las cosas mediante principios rigurosamente racionales. Sin embargo, para Parménides esa pretensión hubiera sido insostenible: no consideraba lo que, desde su punto de vista, constituía el principio absoluto de toda realidad, *lo ente*. Lo sustituía por otros principios, los números, que no expresaban la eternidad de *lo ente* ni sus otras propiedades, su unicidad, su continuidad y su esfericidad equilibrada. Más aún, las teorías pitagóricas intentaban explicar con toda inteligibilidad lo que Parménides hubiera considerado sólo como "aspectos verosímiles" del mundo: los números concernían a la diversidad aritmética y geométrica de las cosas; trataban de una realidad que se extendía espacialmente y determinaban la cuantía de sus movimientos calculando sus trayectos y los tiempos transcurridos. Para un discípulo de Parménides todo esto era ajeno a la vía de la verdad: el movimiento y la localización de las cosas adolecía de la simple verosimilitud que conciernen a hechos que no pueden ser reducidos a un discurso estrictamente necesario.

Por tanto, lo que interesaba especialmente a un eléata era poner de manifiesto que el conocimiento numérico del mundo era incapaz de superar la mera verosimilitud que Parménides había otorgado a los aspectos visibles de las cosas; y que quedaba por debajo de la relativa necesidad que había alcanzado la "interpretación" que él propuso. El texto 128 c del *Parménides* de Platón lo revela claramente: la intención de Zenón era probar que quienes echaban en cara a Parménides haber incurrido en contradicciones al desplegar la teoría del *ser*, eran culpables de otras más graves al pretender dar cuenta con absoluta racionalidad de la multiplicidad cambiante de las cosas. Para un eléata no era una contradicción que la teoría de *lo ente* no explicase la diversidad y la mutación de la realidad sensible: era una limitación que más bien ponía de manifiesto

la dignidad del pensamiento que relegaba al campo de lo verosímil esos aspectos del mundo en que cunde el "odioso nacimiento" y la muerte cruenta.

Por consiguiente, todo induce a creer que los Pitagóricos fueron los pensadores contra los que combatieron Zenón y Melissos. En cambio, no parece plausible que atracasen preferentemente a Empédocles y a Anaxágoras, pues éstos aceptaron la teoría de *lo ente* de Parménides y desplegaron sus concepciones sobre la composición de las cosas dentro del plano de lo que éste hubiera llamado "interpretación de las opiniones", en la línea de la teoría de las mezclas. Por otra parte como ya apuntó Burnet,[1] Zenón debió concebir sus argumentos antes de su visita a Atenas y es improbable que hubiera tenido noticias antes de aquel momento de las teorías de Anaxágoras. En cuanto a la posibilidad de que el fragmento de Melissos se dirija contra éste, a la vez que muestre cierta complacencia con el atomismo, dista mucho de ser clara. Volveremos sobre ello en el momento oportuno. Más plausible es que sus ataques contra el vacío englobasen a las teorías pitagóricas y a las de Leucipo.

2. Zenón de Elea: vida y obra

Los testimonios de Apolodoro y Platón coinciden en fijar en el año 460 la madurez del pensamiento de Zenón. Difieren, en cambio, en cuanto a la fecha de su nacimiento: según el primero tenía unos cuarenta años menos que Parménides, mientras que el segundo sólo le atribuía unos veinticinco menos que su maestro, pues en el año 449, cuando su encuentro con Sócrates, tenía unos cuarenta años; ahora bien, según su relato, Zenón escribió su tratado siendo joven, unos diez años antes de su viaje a Atenas. Las noticias que nos han llegado de su

[1] *Early Greek Philosophy*, CLVIII.

vida, a través de Strabón, señalan que tomó parte activa en la política de Elea, dentro de una línea de actuación similar a la de los Pitagóricos. Esto explica que conspirase contra el tirano Nearcos; vencida la conjura, fue sometido a tormento y, según los diversos relatos, murió dando pruebas de un extraordinario valor.

Parece que escribió un libro titulado *Interpretación de Empédocles,* cuyo contenido nos es desconocido. También se le atribuye una obra *Contra los Filósofos.* Probablemente éstos eran los Pitagóricos, puesto que, según el relato de la conversación mantenida por Pitágoras y el tirano de Sicyone, aquél había utilizado la palabra "filósofo" para designar su cometido; fuera auténtico o no este hecho, por lo menos garantiza que los pitagóricos se designaban así. Es de suponer que los fragmentos que nos han llegado por medio de Simplicio pertenecían a esta obra. Dice Platón que contenía varios "discursos" (λόγοι), divididos en distintas secciones, cada una dedicada a la refutación de una hipótesis atribuida a un adversario. En cambio, a pesar del testimonio de Simplicio y de ciertas alusiones de Aristóteles, es dudoso que escribiera un diálogo en el que él mismo apareciera en controversia con Protágoras.

Tiene importancia la noticia facilitada por Diógenes de que Aristóteles, en un diálogo titulado *El Sofista,* caracterizó a Zenón como inventor de la dialéctica. En realidad, sería más exacto decir que Parménides ya la practicó en la "vía de la verdad", aunque la reforzara Zenón, como éste mismo dice en el *Parménides* de Platón. Consistía en plantear como hipótesis las teorías del adversario, refutándolas al inferir las consecuencias absurdas que de ella se seguían. De esta forma quedaban a salvo las propias doctrinas, siempre que fueran las contradictorias de las impugnadas.[2] Pero la dialéctica de Zenón

---

[2] Es obvio que el método dialéctico así concebido fue tratado peyorativamente por Aristóteles, como procedimiento opuesto al silogismo riguroso expuesto en los Analíticos primeros del *Organon;* es decir, para el Estagirita se trataba de una argumentación que carece

tenía unas hipótesis que superar más concretas que las previstas por Parménides: éste se había limitado a plantear en abstracto las posibilidades de que *lo ente* se generase o aniquilase, se desplazase fuera de sí mismo, fuese múltiple, discontinuo, infinito y heterogéneo en cuanto ente. Y del absurdo de que estas hipótesis implicasen la afirmación del *no ser*, infirió la eternidad, permanencia, unidad, continuidad, finitud esférica y homogeneidad de *lo ente*. Zenón se enfrenta, en cambio, con unas hipótesis más precisas, las que suponían que el pensar (que según Parménides tenía como único objeto *lo ente*) propusiera la existencia de una pluralidad numérica y pudiera dar cuenta de su dimensión extensa y de sus cambios en el espacio y en el tiempo. Es decir, las hipótesis que refutaba eran las tesis de la Filosofía pitagórica de su época.

Los argumentos de Zenón han llegado a través de fuentes informativas muy dispares, que hacen imposible su reconstrucción como una totalidad progresiva. Por otra parte, cada uno de los argumentos ha quedado resumido mediante la cita de alguno de sus momentos fundamentales o de la conclusión. Por tanto, cualquier intento de rehacerlos apenas puede aspirar a otra cosa que a cierta probabilidad. En cuanto a su clasificación

---

de rigurosa certeza, pues no parte de premisas verdaderas como el silogismo demostrativo. Por otra parte, la dialéctica eléata no tiene nada que ver con lo que así denominó Platón, que consistió en un proceso de ascenso hasta lo inteligible, superando la multiplicidad de lo sensible o en un ejercicio de combinación de ideas, estableciendo sus mutuas conexiones. Otra cuestión es que Platón practicara en sus discusiones la dialéctica de Zenón, aunque no le diese entonces ese título. Tampoco se puede confundir ésta con la dialéctica entendida a la manera de Kant, como "una lógica de la apariencia", que surge cuando la razón traspasa los límites que la ciñen a la experiencia, al pretender conocer lo puramente nouménico. Y mucho más lejos está de la dialéctica hegeliana y marxista, vinculada a una comprensión de la realidad como una totalidad en movimiento en virtud de la síntesis de lo positivo y negativo: es evidente que la lógica eléata no podía integrar en su desarrollo nada que se pareciese "al inmenso poder de lo negativo" reconocido por Hegel o la ley de la negación marxista.

sistemática ofrece también serios problemas. Si es cierta la noticia de Proclo de que fueron 40 los "discursos" polémicos desarrollados, cada uno dividido en varias secciones, lo que nos ha llegado es una parte minúscula de la obra completa y es difícil determinar si obedecen a un planteamiento general. Por ello, renunciando a una planificación más rigurosa que, además de ser conjetural, mostraría dificultades de acoplamiento, nos atendremos a la clasificación que adoptó Diels en *Die Fragmente der Vorsokratiker*. El fragmento 1 concierne a los problemas que depara la pluralidad de los entes, partiendo del supuesto de que tienen magnitud. El fragmento 2 rechaza la teoría de que la magnitud extensa de *lo ente* pudiera estar constituida por adición de unidades o puntos. El fragmento 3 plantea las dificultades de la hipótesis de la pluralidad puramente numérica. El fragmento 4, que se refiere a la concepción del movimiento en relación con el lugar (τόπος), lo consideraremos a base de la interpretación aristotélica que Diels recoge con el número 24 dentro de la sección de los testimonios que nos han llegado de las doctrinas de Zenón en versiones de otros autores. Finalmente, están los cuatro argumentos concernientes al movimiento, recogidos por Aristóteles en su *Física*.

3. Crítica de la pluralidad de entes desde el punto de vista de su magnitud

El primer argumento, recogido como número 1 por Diels (que procede, como los tres siguientes, de la *Física* de Simplicio), se inicia con una afirmación que aparentemente no pone en duda Zenón: "Si *lo ente* (τὸ ὄν) no tuviese magnitud (μέγεθος), no sería". Conviene tener en cuenta que Aristóteles en la *Metafísica* (B 4, 1001 b, 7) confirma que Zenón atribuía magnitud y corporeidad a *lo ente*. A continuación éste debió insertar la hipótesis discutida, que *lo ente* fuese múltiple, y un dilema que llevase a la conclusión contradictoria expresada al final del fragmento: "si son muchos, es necesario que sean

pequeños y grandes; pequeños hasta no tener magnitud, grandes hasta ser infinitos". De la argumentación que lleva a esta conclusión sólo queda un oscuro fragmento, en el que sugiere que cada uno de los entes formaría parte de una serie indefinida de entes separados por distancias intermedias. Esto permite suponer que la magnitud infinitamente grande de los entes sería consecuencia de que se pudieran dividir en una pluralidad infinita de entes parciales que, poseyendo a su vez una magnitud divisible, daría por resultado una totalidad infinitamente grande para cada uno de sus componentes; o, dicho con otras palabras, sería una totalidad cuyo número de partes sería infinitamente grande.

La argumentación del otro miembro de la alternativa (que no aparece recogida en el fragmento conservado por Simplicio) pudo consistir en una consideración de que, si los múltiples entes fuesen indivisibles, serían puntos infinitamente pequeños, carentes de magnitud. Parece que este argumento fue aludido por el propio Simplicio (*Fís.* 139, 1-19) al decir que "nada tiene tamaño, pues cada una de las múltiples cosas es una e igual a sí misma". Pero en realidad constituye el argumento que Diels recoge con el número 2 y que aparece en la *Física* de Simplicio antes del que hemos considerado. En efecto, dice este comentarista que, según Zenón, lo que no tiene magnitud, espesura o masa, no puede ser. Y añade a continuación el texto de Zenón: "Pues si fuese añadido a otro ente, no lo agrandaría. Pues nada puede agrandar por la adición de lo que no es magnitud. Y de ello se sigue que la adición sería nula. Pero cuando esto es sustraído de otra cosa, no la empequeñece; y si, por otra parte, por adición no la aumenta, es evidente que lo añadido era nada y lo sustraído era nada". Evidentemente este argumento es el comentado por Aristóteles en la *Metafísica* (B 4, 1001 b, 7): "Si la unidad es indivisible, es nada, según la afirmación de Zenón. Dice que lo que no hace una cosa mayor cuando se le añade, ni la empequeñece cuando se le sustrae, no es un ente... El punto y la unidad no agrandan las cosas".

Es evidente que este argumento va dirigido contra la teoría pitagórica de que el punto (στιγμή) o la unidad (μονάς), no puede constituir acumulativamente ninguna magnitud. En rigor la teoría de Zenón quedaba muy lejos de la concepción del infinitésimo de Leibniz, aunque también éste se opuso a la hipótesis de que el infinitésimo fuese un elemento real integrante del continuo de modo similar a como Zenón se opuso a la teoría de que el punto incrementase o disminuyese cualquier magnitud. Es decir, aunque de modo remoto Zenón abriera paso a la concepción de Leibniz al rechazar que el continuo pudiese ser explicado por adición de unidades, en definitiva la noción de punto o unidad que combatía distaba mucho de lo que significó el infinitésimo dentro del cálculo diferencial o integral leibniziano. Pues ese punto-unidad nunca puede ser interpretado como un algoritmo calculable a partir de los valores finitos de las variables independientes de la ecuación que expresa un movimiento.

En resumen, los argumentos recogidos en los fragmentos 1 y 2 por Diels permiten creer que Zenón afirmaba que *lo ente* tiene magnitud, pero rechazaba que la razón pudiera ir más allá, explicándolo como un todo infinitamente divisible o como un conjunto de puntos o unidades indivisibles. Aunque ofrezcan una especial complejidad, a causa del deterioro que han sufrido, los textos de Zenón permiten ver en su doctrina un precedente de la segunda antinomia kantiana. En efecto, se puede prever que su convicción era que el intento de calcular numéricamente la magnitud de *lo ente* conducía a dos alternativas lícitas aparentemente desde ese supuesto: la de la infinita divisibilidad de la magnitud, reduciéndola a componentes infinitamente grandes, pues el número de sus partes sería ilimitado; o a la de que esos componentes careciesen de magnitud, por ser puntos indivisibles y, por tanto, serían incapaces de constituir por adición la magnitud que integraban. Ahora bien, en la medida en que estas alternativas se contradecían, quedaba anulada su licitud. Lo que, en definitiva, estaba implícito en el argumento de Zenón era el rechazo de que un cálculo numérico pudiese

dar cuenta de la magnitud de *lo ente* con un absoluto rigor racional. Pues se vería abocado a la hipótesis de una infinita divisibilidad, que nunca terminaba por fijar las partes componentes de la magnitud y las resolvía en una infinitud que, como tal, era irracional, o tenía que optar por una hipótesis alternante de una indivisibilidad de los componentes monádicos que, por ser indivisibles, tenían que carecer de magnitud y, por tanto, fallaban en su función de integrantes del todo.

Por consiguiente, el propósito de Zenón fue poner de manifiesto que el Pitagorismo, al sostener una concepción geométrica de la realidad, basada en el principio de la divisibilidad de la magnitud y en la existencia de puntos indivisibles que componen la extensión, estaba muy lejos de lograr una "vía de investigación" absolutamente racional, libre de toda contradicción.

4. La crítica de la pluralidad numérica

El fragmento 3, recogido como los anteriores por Simplicio, dice: "Si [los entes] son muchos es necesario que sean tantos como son, ni más ni menos. Pero, si son tantos como son, deben ser limitados [en número]. Si los entes son muchos, son infinitos, pues siempre hay otros entre los entes. Y así los entes son infinitos".

El argumento parece insistir en los problemas que plantea una de las alternativas del fragmento 1: la de la infinita divisibilidad defendida por los Pitagóricos. Pero, en rigor, lo que ataca ahora es el supuesto también pitagórico de que el número aritmético exprese la constitución cuántica de lo que existe. Pues, aunque el Pitagorismo hubiera desplazado la base de sus teorías hacia la interpretación geométrica de la realidad, con objeto de eludir las aporías que le había deparado la prioridad de la aritmética en sus primeros momentos, nunca anuló la validez de la cantidad discreta como principio integrante de las cosas. Desde este punto de vista, Zenón propone el reparo

de que el número aritmético es incapaz de dar expresión rigurosa y coherente del ser, aunque esté supeditado a una consideración básica de la magnitud geométrica de la realidad. Más aún, es la índole aporética de la infinita divisibilidad del *quantum* continuo lo que decide, en definitiva, la problematicidad del número aritmético.

En efecto, el argumento de Zenón señala que el supuesto de que el número sea el principio constitutivo del mundo se ve abocado a la antinomia de que, por una parte, ha de afirmar que los entes que hay en el Universo han de corresponder a un número bien determinado. Pero, al mismo tiempo, si esos entes constituyen una magnitud continua infinitamente divisible, siempre es posible hallar una intermedia entre dos magnitudes determinadas, por lo que su número será infinito. Con ello el optimismo pitagórico de que el número es el principio absoluto del mundo se vería atrapado por una contradicción insoslayable desde el momento en que había tenido que consolidar su tesis mediante una concepción geométrica de las cosas que entrañaba el supuesto de su infinita divisibilidad. Mientras la primera parte de la teoría había tenido que afirmar dogmáticamente la existencia de un número definido para la totalidad de las cosas, la segunda parte se veía obligada a reconocer la inexistencia de ese número determinado, puesto que la divisibilidad inagotable hacía imposible su fijación.

Con todo ello Zenón ratificaba la doctrina de Parménides de que cualquier interpretación de las opiniones que no fuese la de las mezclas de potencias luminosas y oscuras incurría en incoherencias. Para los eléatas los números no podían ser sino "nombres" (ὄνομα) que los hombres pueden instituir para habérselas prácticamente con las cosas, pero que distan mucho de llevar a una interpretación plausible del Universo. Las contradicciones en que incurre el método aritmético no lo garantizan como una interpretación óptima, mucho menos como una expresión rigurosa de *lo ente* que pudiese ser erigida como "vía de investigación".

5. El argumento contra el lugar

El fragmento 4 de Diels, procedente de Diógenes Laertio, plantea el problema del movimiento en relación con el lugar (τόπος). Aplazaremos su consideración hasta el momento en que nos enfrentemos con la *aporía* de la flecha. Sin embargo es oportuno que ahora examinemos el problema del *lugar*[3] que en él se roza, tomando en cuenta el fragmento 209 a, 23 de la *Física* (Δ, 1) de Aristóteles. En efecto, dice allí que si se admite que el lugar es un ente habrá que preguntar dónde está, "pues si todo ente está en un lugar, está claro que habrá también un lugar del lugar, y esto proseguirá hasta el infinito". Indica que ésta es una dificultad (ἀπορία) planteada por Zenón. Por su parte Simplicio (*Fís.* 563, 17) reproduce el argumento en términos similares.

El uso del término "lugar" es desconcertante. Evidentemente es de sello aristotélico, pero el hecho de que aparezca también en el fragmento de Diógenes (recogido como 4 por Diels) hace pensar que también lo utilizó Zenón. Ahora bien, no es fácil precisar a qué escuela filosófica contemporánea de éste pudo pertenecer. Cabe excluir que correspondiera al "vacío" de los atomistas, pues probablemente las obras de Leucipo y, con más seguridad, las de Demócrito, son de tiempos posteriores a los escritos de Zenón. La posibilidad de que aludiera a "lo par" o "lo ilimitado" de los Pitagóricos ofrece mayor verosimilitud, en el supuesto de que el lugar y el vacío fuesen equiparables para ciertos autores (como dice Aristóteles en la *Física* Δ 1, 208 b, 25) y que los Pitagóricos hubiesen sostenido la existencia del vacío, procediendo de lo ilimitado lo mismo que el aire (Aristóteles, *Fís.* Δ 6, 213 b, 22). También es posible que se refiriese al "quinto elemento" pitagórico, al ὁλκάς de

---

[3] Es frecuente exponer este argumento como si Zenón se ocupara del *espacio*. Adviértase que no hay tal: habla del "lugar", cosa muy distinta.

Filolaos como esfera abarcante del Universo entero. Ahora bien, de ser así, se puede pensar que el argumento de Zenón no era justo, pues los Pitagóricos no hubieran admitido que "todo ente está en un lugar", aceptando que lo par y lo ilimitado o el ὁλκάς son entes que requieren un lugar. Por el contrario, eran para ellos precisamente el continente absoluto y último *en donde* se hallaba lo impar-limitado o los cuatro elementos cósmicos abarcados por el quinto antes eludido. Los concebían como término de una alternativa que no permitía ulteriores contraposiciones para cada uno de ellos, como si lo par-ilimitado pudiese exigir otro par-ilimitado que lo rodease o contuviera, y así indefinidamente.

Por consiguiente, la posibilidad de que Zenón conociera bien la doctrina pitagórica y, por tanto, no incurriera en el desliz de dirigirle un ataque que pudiera ser fácilmente rechazado, así como la novedad del término "lugar" que emplea (ausente en los escritos pitagóricos), permite colegir que su argumento no iba dirigido contra una escuela filosófica determinada, sino contra la opinión de las gentes que lo utilizan de modo espontáneo y que pudiera deparar la tentación de constituir una racionalización del lugar (a la manera de la tercera "vía de investigación" denostada en los fragmentos 6 y 7 de Parménides), comprometiéndose en un proceso de localizaciones indefinido, arrastrada "por la costumbre tantas veces practicada".

6. Argumentos contra la racionalidad del movimiento

Los argumentos de Zenón contra la racionalidad del movimiento, con excepción del que fue transcrito por Diógenes Laertio y aparece con el número 4 en Diels, fueron resumidos por Aristóteles en el capítulo 8 del libro Θ de los *Tópicos* y en los capítulos 2 y 9 del libro Z de la *Física*. Por tanto, no disponemos de la redacción original de Zenón. De acuerdo con el comentario de Zenón que Platón le atribuye en el *Parmé-*

nides, se puede creer que tenían por objeto poner de manifiesto que era imposible dar cuenta del movimiento de un modo rigurosamente racional. Es decir, según Parménides la razón expresaba la entidad de las cosas sin registrar su movilidad. Sólo excluía la generación de *lo ente* a partir del no ser y su aniquilación, o su desplazamiento fuera de sí mismo. También vetaba que se confundiera el discurso sobre la verdad del ser con cualquier interpretación de las opiniones que constatase los cambios de lugar y las alteraciones cualitativas que conciernen a los aspectos de las cosas que *lo ente* llena. Es decir, el movimiento caía fuera de las propiedades que la razón descubría en *lo ente;* podía ser considerado por una interpretación que se apoyase en la presencia sensible de las cosas, pero no podía quedar incorporado al campo de lo que un estricto discurso racional dijese del *ser*. Por consiguiente, no se trataba de negar la realidad de todo movimiento, sino sólo de poner en evidencia las contradicciones en que incurría cualquier intento de expresarlo en términos de pura racionalidad. Probablemente ese intento había sido realizado por los Pitagóricos o, cuanto menos, era una consecuencia previsible de sus cálculos matemáticos.

El primer argumento, que los antiguos denominaron ἐκ διχοτομίας (por la dicotomía), esbozado por Aristóteles en el capítulo 9 (239 b, 11) del libro Z de la *Física*, remite a una consideración anterior (cap. 2, 233 a, 21) sobre la relación entre el trayecto recorrido y el tiempo transcurrido. De todo ello se puede colegir que, según Aristóteles, Zenón argumentaba que no se puede comprender cómo un móvil llega al término de un recorrido, pues antes ha de pasar por su mitad, luego por la mitad de lo que quedaba por recorrer, y así infinitamente. Ahora bien, es contradictorio que esa infinidad de posiciones por las que de hecho se pasa corresponda al tiempo finito que se ha consumido para efectuar el movimiento.

Aunque Aristóteles hace hincapié en que el argumento de Zenón se centraba en la contradicción de que la finitud del tiempo correspondiera a una infinidad de posiciones del tra-

yecto recorrido por el móvil, se puede pensar que la clave de su objeción a la inteligibilidad del movimiento radicaba en la necesidad de pensar que el móvil habría pasado por una infinidad de posiciones. Pues la finitud del tiempo significaba sólo la fáctica consumación del movimiento. En realidad, la misma dificultad se hubiera planteado si se dijera que un trayecto finito que va de A a B requiere un tiempo infinito, pues para transcurrir la totalidad de ese tiempo primero se ha de consumir la mitad del mismo, luego la mitad de lo que falta, y así indefinidamente. Este segundo planteamiento fue sugerido por Aristóteles en el capítulo 2 del libro Z de la *Física* (233 a, 31). Por consiguiente, el argumento de Zenón expone en definitiva que la totalidad fenoménica de un movimiento es contradictoria con la concepción de que ese mismo movimiento consiste espacial o temporalmente en la integración de una serie infinita de partes, desde el momento en que es necesario pensar que la realización de su mitad ha de preceder a su totalidad, y así infinitamente de modo sucesivo.

El segundo argumento, el de "Aquiles", aparece reseñado por Aristóteles en el capítulo 9 (239 b, 14) del libro Z de la *Física*. Ahora se trata de la imposibilidad de comprender cómo un móvil rápido ("Aquiles"), que se encuentra a cierta distancia detrás de otro más lento (simbolizado por una tortuga), iniciando ambos su carrera a la vez en un mismo sentido, podrá alcanzarlo. Pues cuando "Aquiles" llegue al punto de partida de la Tortuga (T_1) habrá que pensar que ésta se hallará en otro punto (T_2); cuando "Aquiles" llegue a este segundo lugar, la tortuga se habrá desplazado y estará en una tercera posición (T_3). El cálculo deberá proseguir indefinidamente, dada la infinita divisibilidad del trayecto, aunque las distancias entre T_1, T_2, T_3, T_4..., sean progresivamente menores. Según Aristóteles ello significa que no es posible concebir la unión de los dos móviles "por la misma razón que en la dicotomía" (*Fís.* Z 2, 239 b, 21-22). Se puede suponer con ello que atribuye a Zenón la tesis de que hay una contradicción entre la finitud del tiempo que

transcurre entre la puesta en marcha de los dos móviles y su unión, y la infinidad de posiciones que hay que fijar en el avance del más rápido, cuantas veces se piense que ha llegado a la posición que tenía el más lento en el momento anterior.

En los argumentos domina, por consiguiente, una misma idea: la de que la finitud del movimiento fenoménico, expresada mediante un tiempo finito, no corresponde a su presunta intelección mediante un cálculo geométrico de las etapas que el móvil ha de cubrir, bien se trate de reconstruir el acceso de un móvil a su destino o se trate de rehacer la persecución de un móvil lento por otro rápido, fijando los lugares en que se encuentre éste después de haber sido pasados por aquél. La hipótesis de que el movimiento ha de ser razonado sobre la base de la infinita divisibilidad del trayecto constituía el motivo de la *aporía*, obligando a fijar una serie infinita de posiciones en relación con un tiempo limitado. Bien entendido que se ha de concebir esa finitud del tiempo como expresión del *hecho* de que el móvil llegue a su término o "Aquiles" alcance a la tortuga. Pues, de no ser así, la *aporía* de Zenón sería fácilmente rebatible al considerar que el tiempo también es infinitamente divisible y, por consiguiente, a una serie infinita de posiciones espaciales correspondería una serie infinita de momentos temporales correlativos. Siempre cabría que se replantease el argumento de Zenón considerando que no podemos pensar cómo un móvil termina su movimiento, pues antes de llegar al punto-momento final hemos de pensar que ha de pasar por el punto-momento medio, etc.; o que antes de pensar que "Aquiles" alcanza a la tortuga, hemos de pensar que ha de transcurrir el momento en que aquél llegó al punto de partida de la segunda, etc. Pero, de un modo u otro, hay una incongruencia entre la totalidad *fáctica* de esos movimientos y su reconstrucción de las maneras referidas. Tal como Aristóteles dio cuenta de los argumentos de Zenón, la finitud del tiempo expresaba el *hecho* de la realización de los procesos considerados.

El argumento de la flecha, tal como lo expone Aristóteles en el capítulo 9 del libro de la *Física* (239 b, 5 y 30), apunta ahora a la composición del tiempo. No deja de ser interesante esta novedad, puesto que revela que la doctrina con que se enfrentaba, probablemente la Pitagórica, no sólo pretendía explicar el movimiento en términos espaciales, sino también temporales. Su primera formulación (239 b, 5) es la siguiente: "Pero Zenón comete un paralogismo, pues dice que si todo permanece o se mueve, y permanece estando en relación con lo mismo, lo que está siendo lanzado se halla siempre inmóvil, pues está siempre en el ahora (νῦν). Pero esto es falso; el tiempo no está compuesto de ahoras indivisibles, como ninguna otra magnitud". Aunque sea dudoso que la terminología empleada por Aristóteles fuese precisamente la del propio Zenón, por lo menos parece seguro que éste combatía una teoría del tiempo que hacía imposible la intelección del cambio: la de que esté compuesto de "ahoras" o "instantes". Al volver a aludir al argumento de Zenón (239 b, 30), Aristóteles insiste sólo en esa última parte de la anterior exposición: "El tercer [razonamiento], que se acaba de mencionar, sostiene que la flecha que está siendo lanzada está en reposo; ello es consecuencia de la suposición de que el tiempo se compone de instantes; si se rechaza este supuesto, no hay razonamiento".

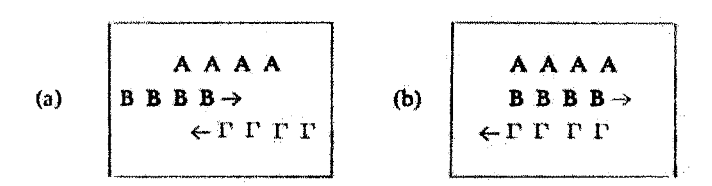
Evidentemente Aristóteles pudo haber reprochado a Zenón el no haber propuesto otra interpretación del tiempo que se salvase de esa enojosa conclusión. Ahora bien, hay que tener en cuenta que para Zenón, a fuer de buen seguidor de Parménides, no le interesaba interpretar el tiempo. Recuérdese que en el Poema de éste sólo se le menciona en el verso 19, 2, sin someterlo a discusión: no sólo quedaba fuera de la "vía de la verdad", por cuanto ésta sólo constataba la permanencia de *lo ente*, sino que tampoco era tema de la interpretación de los aspectos empíricos de las cosas, consagrada a la teoría de la mezcla de las "potencias". Por consiguiente, la tesis de que el tiempo se compone de instantes pertenecía probablemente a los Pitagóricos y fue pensada por Zenón como una concepción

matemática paralela a la que concebía la magnitud espacial compuesta de puntos indivisibles. En efecto, este paralelismo es apuntado por Aristóteles al final del primer fragmento que se ha transcrito (239 b, 9). Y en el fragmento 4 de los recogidos por Diels, procedente de Diógenes, se repite el argumento referido a la estancia del móvil en los distintos lugares de su recorrido: "lo movido no se mueve en el lugar en que está ni en el que no está". Lo que de un modo u otro denuncia Zenón es que el movimiento sea concebible *dentro de estos supuestos*, pues en cada instante o lugar la flecha está siendo considerada en relación con algo que no muda y que, por decirlo así, la fija: el cambio sería concebido en función de la sucesión de instantes o lugares, pero siendo cada uno idéntico a sí mismo, inmutable en su esencia, el movimiento se reduciría a una suma de fases estáticas. Se daría la contradicción de que la totalidad del movimiento sería el resultado de un conjunto de situaciones inmóviles.

Sin contar el valor del argumento de Zenón como pieza polémica en su enfrentamiento con los Pitagóricos o con un posible intento de explicar el movimiento de acuerdo con el modelo pitagórico de que la magnitud se compone de indivisibles, no cabe duda de que su planteamiento significó un jalón fundamental en la discusión de la temporalidad. Aunque, como discípulo de Parménides, no tuviera interés en plantear una teoría del tiempo (que no tenía sitio en el discurso sobre *lo ente* y parecía irrelevante dentro de la "interpretación de las opiniones"), lo que importa es que puso de manifiesto que la concepción del tiempo como suma de instantes hacía incomprensible la mutación de las cosas. Podemos pensar que la teoría aristotélica del tiempo como "número del movimiento", sobre la base de un "ahora" universal siempre el mismo y de infinitos "ahoras" que no son componentes del tiempo, sino límites "numerantes" o "numerados" del movimiento, nació estimulada por la *aporía* descubierta por Zenón.

El argumento del "estadio", citado por Aristóteles en cuarto lugar (*Fís*. Z, 9, 239 b, 32) es uno de los más complejos. Como

el anterior, descansa en un examen del tiempo que dura un movimiento. Trata de tres filas de "masas iguales" (ἴσοι ὄγκοι), una de ellas (AAAA) inmóvil, las otras dos (BBBB y ΓΓΓΓ) moviéndose a la misma velocidad y en sentidos opuestos. Alejandro de Afrodisia, según Simplicio (*Fís.* 1016, 14) lo representó con el siguiente diagrama en su fase inicial (a) y final (b):



Según Aristóteles, "la consecuencia pretendida es que la mitad del tiempo es igual a su doble". Y añade que "el paralogismo consiste en creer que la magnitud igual se mueve con una velocidad igual, en un tiempo igual, tanto a lo largo de lo que se mueve como a lo largo de lo que está en reposo. Y esto es falso". En efecto, aclara a continuación que cuando el primer B haya llegado a la altura del último A, el primer Γ se encontrará a la altura del primer A. Entonces cada Γ ha recorrido todo el intervalo correspondiente a la fila completa de los cuatro B, mientras que cada B y cada Γ sólo ha recorrido el intervalo de dos A. Ahora inserta Aristóteles una ambigua conclusión: "Por tanto, el tiempo empleado es la mitad". Lo que queda del texto la explica diciendo que tomados aparte, para los B y los Γ (παρ' ἕκαστον), el tiempo es el mismo; es decir, es el mismo el tiempo de los B respecto a los Γ (y viceversa), o el de los B y el de los Γ respecto a los A. Es decir, sólo "se hace la mitad" el tiempo cuando se contrasta "a la vez" (ἅμα) el que mide el movimiento de los B con los Γ y el que mide los B con los A (o los Γ con los A). Pues mientras un B recorre cuatro Γ, ese mismo B sólo recorre dos A.

Lo que interesa subrayar en primer lugar es que Zenón dijera que el tiempo de los B respecto a los A es la mitad del

tiempo de los mismos B respecto a los Γ. Probablemente Aristóteles hubiera dicho que los B se mueven respecto a los A con un movimiento mitad que el de los B respecto a los Γ. Para él la medida del tiempo tenía un valor universal, en tanto que su canon era el movimiento uniforme del cielo: el tiempo, como medida del movimiento, tenía en ese movimiento uniforme el patrón con el que se podía medir o numerar todo movimiento. Lo que no podía por menos de sorprenderle es que, en lugar de considerar los movimientos más o menos rápidos respecto a un tiempo universal, se dijera que los tiempos tienen un "más" o un "menos" comparados entre sí. O que el tiempo de los B y de los Γ respecto a los A fuese otro (más corto) que el tiempo de los B respecto a los Γ. Por ello señaló al comienzo del texto (240 a, 1) que "el paralogismo consiste en creer que una magnitud igual [la serie de los B o de los Γ] se mueve con una velocidad igual en un tiempo igual tanto a lo largo de lo que se mueve como a lo largo de lo que está en reposo". Es decir, si un B pasa por dos A, ha medido el mismo tiempo que cuando pasa dos Γ. Y, por tanto, desde ese supuesto aceptado por Zenón (el que se mida el tiempo de acuerdo con los acontecimientos que acaecen en un sistema de referencia adoptado), cuando un B recorre dos A, lo hace con la misma velocidad y el mismo tiempo que cuando ese mismo B recorre dos Γ; pero quien contemplase toda la escena, se daría cuenta que "a la vez" (ἅμα) que B pasaba dos A, recorría cuatro Γ. Luego el tiempo de B respecto a A era la mitad del tiempo de B respecto a Γ. El error de Zenón, su paralogismo, consistía para Aristóteles en que *relativizaba* los tiempos, midiéndolos de acuerdo con el sistema de referencia elegido, en lugar de adoptar un canon universal, el del movimiento astral, que permitiera numerar cualquier movimiento de manera uniforme, según una perspectiva de conjunto, simultánea para todo móvil.

Todo esto significaba que Zenón se había dado cuenta de que el intento pitagórico de medir los movimientos midiendo los tiempos envolvía una relatividad de las medidas temporales,

pues en último término no había motivo para elegir un sistema de referencias preferente, de acuerdo con el cual se pudieran medir los tiempos y las velocidades. Aunque no lo recoja el texto de Aristóteles, también debió extender esa relatividad a la velocidad. De su argumento se desprendía que lo mismo se podía medir la velocidad y el tiempo de B respecto a A que respecto a Γ. Según la primera comparación se contaba el tiempo y la velocidad como 2. Pero si pasaba cuatro Γ "a la vez", también era lícito decir que su tiempo y velocidad eran 4. Ahora bien, no habiendo ningún motivo para dar preferencia a un cómputo sobre otro, lo grave era que, considerando el conjunto de los movimientos, el tiempo y la velocidad de B respecto a A valían como 2 "a la vez" que los de B respecto a Γ valían como 4. Es decir, se podía *interpretar* con el mismo derecho que un móvil se traslade con una velocidad 2 o con una velocidad 4; o se puede calcular su tiempo como 2 o como 4. Los relojes y los velocímetros que hubiera en B no marcarían lo mismo si estuviesen acompasados respecto a A que respecto a Γ: respecto a A marcarían N (según los intervalos pasados), mientras que respecto a Γ marcarían 2 N.

Es cierto que el argumento de Zenón cuenta con que el defensor de la teoría cinemática que está criticando interpretaba el tiempo y la velocidad a tenor de unidades discretas, fijadas por las "masas iguales" (ἴσοι ὄγκοι) ante las que desfila el móvil cuyo tiempo o velocidad se contabiliza. Pero lo esencial de su argumento no es este problema de la composición del tiempo o de la velocidad, sino la relatividad que les afecta, puesto que *de jure* ningún móvil dispone de un sistema de referencia absoluto para calcularlos. Desde su perspectiva de defensor de Parménides pudo haber dicho que esa relatividad significa que la medida numérica de los tiempos o de las velosidades se hallaba muy lejos de la "vía de la verdad", cuyo discurso necesario y riguroso no dejaba sitio para ninguna relatividad. Pero ni siquiera se acomodaba a la peculiar necesidad que también imperaba en la "interpretación" de las opiniones propuesta por Parménides. Aunque ésta adolecía de la

"verosimilitud" que es propia de los "aspectos" que de hecho tienen las cosas y no podía justificar de modo radical por qué eran esos y no otros, al menos estaba sujeta a la necesidad de explicar las "potencias" luminosas y oscuras como permanentes, de forma que su mezcla diese cuenta de los cambios que percibimos y de la distribución de las cosas en el Universo. En cambio, el cálculo numérico de las velocidades y de los tiempos adolecía de una enojosa relatividad, que impedía fijar de una vez para todas la cuantía de un tiempo o de una velocidad. Cualquier cálculo que de ellos se hiciera dependería del sistema de referencia elegido. Pero, en definitiva, ningún sistema de referencia podía justificar que su validez fuese absoluta y estuviese determinada por alguna fundamentación que radicase en algo que trascendiese los aspectos visibles de las cosas.

7. Conclusión

La obra de Zenón de Elea no puede ser valorada mediante una simple confrontación con los movimientos filosóficos que le fueron contemporáneos. Es difícil juzgarla sin establecer de continuo cotejos entre su pensamiento y el de autores posteriores. Se podría decir que, junto con sus contemporáneos Pitagóricos, marca el momento en que el problema de la cuantificación de la realidad se plantea con crudeza. Aunque los pensadores posteriores, hasta llegar a los tiempos actuales, hayan reducido esa problematicidad, organizando en nuevos sistemas los términos que aparecen en Zenón o enriqueciéndolos con planteamientos de mayor precisión y riqueza temática, es difícil pensar que se han liberado por completo de las acusaciones lanzadas por Zenón. Lo que él pretendió poner de manifiesto fue, en definitiva, que el lenguaje de la cantidad, proyectado sobre las cosas múltiples y mudables, carece de una absoluta veracidad, que adolece de incoherencias; posee un valor circunstancial y relativo, depende de decisiones convencionales; ni siquiera es capaz de expresar inmediatamente la fluidez

misma del movimiento, sino que la deja escapar entre la malla de términos que hacen referencia a las posiciones del móvil, las cuales no dice nada de por sí de la genuina mutación. Desde su perspectiva de discípulo de Parménides, ese cálculo no podía aspirar al rigor del discurso sobre *lo ente*, pero ni siquiera poseía el grado de verosimilitud de la interpretación de las "potencias" que, al menos, acataba la exigencia de la "vía de la verdad" de que esas "potencias" fuesen persistentes en su respectiva peculiaridad al mezclarse.

Sin embargo, si ampliamos la perspectiva desde la que se pueda juzgar la obra de Zenón, tenemos que considerar que su punto de vista no disfrutó de una general aceptación en los tiempos que le sucedieron. No se trata de que se haya rechazado su tesis de que lo cuántico no depara un pensamiento absolutamente riguroso. El desarrollo de la Matemática ha podido superar muchas de las dificultades que él echó en cara a los matemáticos de su época; pero a lo largo de las discusiones sobre lo infinito, sobre las paradojas y antinomias o sobre la "in-complenitud" de los sistemas axiomáticos, se ha ido reconociendo que no constituyen un campo de saber poseedor de una suficiencia absoluta. En cambio, lo que puede considerarse superado es el menosprecio que Zenón expresó con respecto a su eficacia como "interpretación" de la realidad empírica: desde el momento en que admitió que las "interpretaciones" de las opiniones adolecen de una inevitable convencionalidad (la que permite decidir los "nombres" que adjudicamos a los "aspectos" de las cosas) y de una facticidad que no puede pretender una justificación absoluta de sus tesis, dejó la puerta abierta a distintos sistemas de lenguaje, siempre que fuesen eficaces en su función interpretativa de los hechos. No cabe duda de que las Matemáticas pudieron acreditar que, a pesar de incurrir en las deficiencias que él señaló, poseen en grado sumo esa eficacia y que son capaces de asociarse incluso con la "interpretación" que Parménides defendió, la de la "mezcla" de las "potencias" de las cosas. La opción por la "verosimilitud" de las "interpretaciones" ganaba urgencia en la medida en que

la "vía de la verdad" que tenía por tema *lo ente* mantenía su rigor y su validez absoluta a costa de una austeridad doctrinal que le impedía tratar de algo tan acuciante como la mutabilidad y diversidad de las cosas y que ponía en entredicho la preeminencia que Parménides le había otorgado.

Ahora bien, teniendo en cuenta el futuro inmediato de la Filosofía helénica posterior a Zenón, hay que pensar que los Atomistas y Platón se inclinaron del lado pitagórico al propugnar por una rehabilitación de lo cuántico. En cambio, Aristóteles, más eléata de lo que pudiera parecer a simple vista, supuso un cauto rechazo de la Matemática, al hacer de la cantidad un mero accidente que no conduce en línea recta hasta la esencia de las cosas. En la medida en que Aristóteles ejerció una notable influencia a lo largo de la Edad Media, puede suponerse que la herencia de Zenón pesó seriamente hasta los tiempos del Renacimiento, aunque los "calculatores" medievales ya restituyeron el valor de la Matemática preludiando los tiempos de la Nueva Ciencia de Galileo.

BIBLIOGRAFÍA

BOOTH, N. B.: "Were Zeno's arguments directed against the Pythagoreans?", *Phronesis*, 1957.

———: "Were Zeno's arguments a reply to attacks upon Parmenides?" *Phonesis*, 1957.

———: "Zeno's Paradoxes". *Journal of Hellenie Studies*, 1960.

BROCHARD, V.: "Les arguments de Zénon d'Elée contre le mouvement" y "Les prétendus sophismes de Zenon d'Elée" en *Etudes de Philosophie Ancienne et Moderne*. París, 1926.

CHAPPELL, J.: "Time and Zeno's Arrow". *Journal of Philosophy*, 1962.

FRANKEL, H.: "Zeno of Elea's Attacks on Plurality". *American Journal of Philology*, 1942.

KULLMANN, W.: "Zeno und die Lehre des Parmenides". *Hermes*, 1958.

LEE, H. D. P.: *Zeno of Elea*. Cambridge, 1936.

OWEN, G. E. L.: "Zeno and the Mathematicians", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1957-58.

RITCHIE, A. D.: "Why Achiles does not fail to catch the tortoise?" *Mind*, 1946.

SIEGEL, R. E.: "The Paradoxes of Zeno", *Janus*, 1959.

USHENKO, A.: "Zeno's Paradoxes". *Mind*, 1946.

VLASTOR, G.: "A Note on Zeno's Arrow". *Phronesis*, 1966.

———: "Zeno's Race Course". *J. Hist. Philos*, 1966.

VII. La corrección del eleatismo: Melissos de Samos

por Fernando Montero

1. La infinitud material de "lo ente"

De Melissos de Samos se sabe gracias a la información procedente de Diógenes Laertio y Plutarco que fue político y que ejerció el mando de la flota samia cuando se enfrentó con la ateniense en el año 441, logrando una importante victoria. De acuerdo con estos datos, Apolodoro fija el momento de su plenitud filosófica entre los años 444 y 441. Esto significa que perteneció a una etapa relativamente tardía en el desarrollo del eleatismo. Y, en efecto, aunque es evidente que, como dice Diógenes, fue seguidor de Parménides, sometió la doctrina de éste a importantes rectificaciones que no fueron ajenas al medio cultural y a la época en que vivió. Por una parte, la concepción de la infinitud de *lo ente* o *lo uno* lo aproxima a la filosofía jonia. Por otro, su insistencia en que no sufre dolor ni pena lo sitúa dentro de una perspectiva moralista que fue propia de la segunda mitad del siglo v.

Los fragmentos de la obra de Melissos que nos han llegado gracias a la *Física* de Simplicio constituyen una reiteración de la teoría de Parménides sobre la eternidad de *lo ente*, con la novedad de que afirman desde un comienzo su infinitud. En el fragmento 1 (según la numeración de Diels-Kranz) argumenta que siempre ha sido y será pues, si hubiera nacido, hubiera debido ser nada con anterioridad; pero si hubiera sido nada, no habría podido nacer de ella. Pero el fragmento 2 añade que

"puesto que no nació, es ahora, será siempre y no tiene principio ni fin, sino que es infinito (ἀλλ᾽ ἄπειρόν ἐστιν)". No cabe duda de que en esta primera formulación parece que se trata de una infinitud temporal. Sin embargo, el fragmento 4 permite dudarlo: "Nada que tenga un principio y un fin es eterno ni infinito". El hecho de que se cite esas dos determinaciones de *lo ente* parece sugerir que hay entre ellas una diferencia y que la infinitud concierne a la magnitud extensa de *lo ente*, mientras que obviamente la eternidad tiene que ver sólo con su duración. Los fragmentos 5 y 6 insisten en esa infinitud vinculándola a la unidad de tal manera que parece que se trate de una infinitud espacial lo mismo que temporal: "Si no fuera uno, estaría limitado por otra cosa". "Porque si fuera [infinito] sería uno: pues si fuesen dos, no serían infinitos, sino que tendrían límites mutuos". Es decir, la unidad que así se considera no es sólo la temporal; es la unidad absoluta que concierne también a la diversidad simultánea de las cosas que pudieran coexistir en lugares distintos. Si esa unidad es considerada vinculada con la infinitud, puesto que lo limitado supone otra entidad limitante, debe tratarse también de una infinitud absoluta, tanto temporal como extensa.

En definitiva con todo ello se dirimía no sólo el problema de la infinitud espacial de *lo ente*, sino también el supuesto de que Melissos lo hubiera concebido materialmente. Pero esta segunda opción parece favorecida por los párrafos últimos del fragmento 7 que ponen en juego una argumentación sobre la "plenitud" de *lo ente* que confirman su índole extensa. Considera que "necesariamente debe ser lleno (πλέων)" pues de otra forma, siendo espeso o tenue, debería participar del "vacío" (χενόν); pero "el vacío no es". Parece plausible que esa plenitud suponga una magnitud extensa, pues de no ser así no tenía por qué ocuparse Melissos de si es espeso o tenue. Todo ello queda corroborado por el testimonio de Aristóteles (*Metaf.* A, 5, 986 b, 18) de que la unidad concebida por Melissos es material.

Sin embargo, el fragmento 9 introduce una tesis aparentemente opuesta: "Pues si es, necesariamente es uno. Pero si lo

ente es uno, es necesario que no tenga cuerpo (σῶμα). Si tuviese densidad (πάχος) tendría partes y no sería uno". En vista de lo cual G. Vlastos[1] observó que esa carencia de corporeidad parece excluir que la infinitud antes mencionada pudiera referirse a la que tuviera un ente cuya magnitud fuese extensa. No obstante, esta conclusión puede ser precipitada. Hay que advertir que aquella infinitud fue referida a la "magnitud" (μέγεθος) de *lo ente;* en cambio, en el fragmento 9 se alude directamente a la "corporeidad" y al "espesor". Este rechazo del espesor coincide con la negación de que tuviese densidad que aparecía en el fragmento 7: "No puede ser espeso (πυκνόν) ni tenue (μανόν); pues no es posible que lo que sea tenue sea tan pleno como lo que es espeso, sino que lo tenue es por ello mismo más vacío que lo espeso". Es decir, cabe pensar que Melissos negaba que *lo ente* fuese concebido en términos de corporeidad entendida como espesor o densidad, porque todo ello era definible como unión de partes separadas por vacío. En cambio, si *lo ente* concernía a todo, debería tener la misma magnitud extensa que poseen las cosas que llenan el Universo; su plenitud, extendiéndose sin resquicios de vacío o no-ser por todo, no tenía por qué reflejar las diferencias de densidades que mostrasen los cuerpos, pero no podía ser ajena a su magnitud extensa. Y, si ésta era infinita, *lo ente* tenía que ser unidad infinita. Nos encontramos con un eco del fragmento 8,43 de Parménides, cuando dice que *lo ente* es "semejante a la masa de una esfera bien redonda, igual en fuerza a partir del centro por todas partes". Parménides, como luego Melissos, no podía atribuir a *lo ente* una estructura elementalmente corpórea: la corporeidad que se muestra densa o tenue, luminosa y oscura, cae del lado de la "interpretación" de las opiniones. Pero, siendo *lo ente* la dimensión radical de todo lo que se muestra corpóreamente, tampoco podía ser exonerado totalmente de cualquier estructura material: debía tener, por lo menos, lo que Melissos llamó "magnitud" (μέγεθος). Es lo que Parménides resolvió con

[1] *Gnomon*, 25 (1953).

un lenguaje menos preciso diciendo que es "semejante a la masa de una esfera redonda".

Asunto distinto es la licitud o acierto con que Melissos atribuyó "magnitud infinita" a *lo ente*. En un primer momento se podría creer que la corrección que así realiza de la finitud del *ser* parmenídeo es plausible, pues eludía la enojosa implicación de que, si *lo ente* tuviese límites, más allá debería hallarse *lo no ente* o bien otros entes que estarían separados de aquél, por *lo no ente* o, siendo distintos de *lo ente*, deberían ser *no entes*. Podría pensarse que el "infinitismo" de la filosofía jonia había inspirado a Melissos una feliz corrección de la teoría de Parménides. Sin embargo, la dificultad se presenta cuando se considera que Melissos, lo mismo que Parménides, estaba intentando expresar *lo ente* en términos de rigurosa racionalidad; y es muy discutible que reemplazando la finitud por la infinitud hubiese logrado mejorar la intelección del *ser*. Pues, si eludía las dificultades antes señaladas, caía en las que se entrañaba una noción tan aporética como es la de "infinitud". Sin embargo, habría que esperar más de dos milenios para que Kant estableciese el carácter antinómico de toda indagación que pretendiese dirimir la finitud o infinitud del mundo.

2. La inmutabilidad de "lo ente"

El problema de la inmutabilidad de *lo ente* aparece en los fragmentos 1, 2 y 7. En los dos primeros Melissos recoge simplemente la tesis de Parménides de que *lo ente* no puede generarse a partir del *no ser* ni puede aniquilarse; carece de comienzo y fin, es eterno. En cambio, en el fragmento 7 desenvuelve una argumentación más compleja, que en ciertos aspectos constituye una novedad respecto a la de Parménides. Comienza insistiendo brevemente en que *lo ente* es eterno e infinito, uno, homogéneo. Pero añade que "no puede disminuir ni hacerse más, cambiar su orden ni sufrir (οὔτε ἀλγεῖ) ni afligirse (οὔτε ἀνιᾶται). Tiene importancia, en primer lugar, la consideración

de que *lo ente* no puede crecer ni disminuir. Es una tesis que no se dio en Parménides ni en Zenón. Melissos la fundamenta diciendo que lo que se incrementa o decrece no puede ser homogéneo. Se supone, por tanto, que está considerando cambios que alterarían parcialmente *lo ente* y que implicarían que no fuese igual por doquier. Pues lo que ganase con ellos procedería del *no ser* y lo que perdiese se haría *no ser*. Pero si *lo ente* tuviese que ver en algún sector de su masa con *lo no* ente, nada impediría que esa contaminación lo afectase en su totalidad y que se aniquilase totalmente. Por ello dice al final del párrafo segundo del fragmento 7: "Si cambiase sólo un cabello en diez mil años, perecería todo en todo el tiempo". Habría dejado de tener vigencia el principio "es o no es" que Parménides estableciera (8, 16) como fundamento de todo su discurso sobre el *ser*.

Sobre esta base rechaza que *lo ente* cambie su orden. El párrafo tercero precisa que ese cambio de orden es el aumento o la disminución que acaba de aludir. Lo extraño es que a continuación, a lo largo de los párrafos 4, 5 y 6, repita seis veces que *lo ente* no sufre dolor. La explicación de lo que sea ese "dolor" no añade nada nuevo: consistiría sólo en una mengua o incremento de lo *ente*. Pero es sorprendente esa insistencia en dar un sentido afectivo a su integridad. Es decir, si Melissos pareció obsesionado en rechazar del ser toda aflicción, daba a entender que gozaba de una serenidad, una ἀπάθεια, que lo colocaba más allá de todo sufrimiento. Con ello formulaba un motivo que, como se indicó al comienzo de la sección consagrada a la segunda etapa de la Filosofía presocrática, había presidido el desarrollo de sus doctrinas, pero que hasta este momento había quedado silenciado. Ahora, en cambio, ya se dice con insistencia que *lo ente*, la dimensión más profunda de la realidad, se salva del torbellino de sufrimientos, de dolorosos nacimientos y muertes que dominan en la presencia fenoménica de esa misma realidad. Es plausible creer que esta novedad está determinada por el hecho de que Melissos viviese en un tiempo en que los problemas antropológicos y éticos ya

habían alcanzado un notable desarrollo. En un ambiente en el que el valor de la Filosofía como guía moral se había acentuado notablemente era comprensible que un discípulo de Parménides subrayase lo que tiene de consuelo el descubrimiento de *lo ente.*

Al final del fragmento 7 se insiste en la inmutabilidad de *lo ente,* esta vez excluyendo que se pueda trasladar ocupando el vacío. Ante todo importa consignar que esa referencia al vacío se inicia mediante su identificación con la nada "Ni es el vacío. Pues el vacío es nada (τὸ γὰρ κένεον οὐδέν ἐστιν)". Ahora bien, Parménides y Zenón no aludieron en ningún momento a una identificación entre el *no ser* y el *vacío,* ni se ocuparon en rigor de éste. Se puede suponer, por tanto, que Melissos se enfrentaba con unos autores, tal vez Leucipo o algún Pitagórico, que ya había iniciado la teoría del vacío para dar cuenta del movimiento. Si vale el testimonio de Aristóteles (*Met.* A, 4, 985 b, 4) de que fueron los atomistas los que identificaron el vacío con *lo no ente,* se debe admitir que fuese Leucipo el autor atacado por Melissos. Pero tampoco se puede excluir que fuese éste el primero en asociar la noción de vacío con la de *no ser,* con la intención de precisar la inmovilidad de *lo ente* afirmada en el verso 8,29 de Parménides, aclarando que si permanece en sí mismo, sujeto por la necesidad mediante cadenas envolventes, es porque no hay un vacío (entendido como *no ente*) al que pudiera trasladarse. En este caso Leucipo y Demócrito no hicieron otra cosa que apropiarse esa equiparación entre vacío y *no ser,* pero con un propósito opuesto al que había guiado a Melissos; es decir, la convirtieron en una pieza doctrinal positiva para lograr una plena intelección del movimiento. Con otras palabras, aunque no fuera esa su intención, Melissos les habría deparado una posibilidad de dar cuenta del movimiento en términos ontológicos, de acuerdo con el criterio supremo sobre el que Parménides había levantado su "discurso" sobre la verdad de lo ente: la contradicción entre el *ser* y el *no ser.* Ahora bien, esto suponía algo que Parménides y Melissos rechazaban totalmente, la aceptación de que el *no ser* en forma de vacío existía de alguna manera.

3. Pluralidad y unidad de lo sensible

El fragmento 8 es el más confuso de los que han quedado de la obra de Melissos. Lo presenta como un argumento adicional sobre la unidad de *lo ente*, probablemente añadido al aludido por el fragmento 4, que asocia la unidad con la infinitud. Sin embargo, es desconcertante que, en lugar de afirmar simplemente que *lo ente* es uno, que todo lo que *es* constituye una unidad total, plantea desde un comienzo la posibilidad de que haya una pluralidad: "Si fuesen muchos (εἰ γὰρ ἦν πολλά) es necesario que ellos mismos sean tales como yo he dicho que es lo uno". Es extraña esa hipotética admisión de pluralidad de entes, repetida al final del fragmento, cuando pudo parecer que su doctrina proponía terminantemente la unicidad absoluta de *lo ente*, ya que su infinitud impedía que se multiplicara en diversos entes que, por ser varios, se limitarían al coexistir. Pero más desconcertante es todavía que el desarrollo de su argumento no se consagre a rebatir sin más la hipótesis de la pluralidad, sino que la someta a una confusa consideración gnoseológica, que en definitiva, sólo va contra una ingenua credibilidad en lo sensible.

En efecto, su argumentación consiste en contraponer dos teorías, una de ellas (A) sería la que sostuviese que existe la tierra, el agua, el aire, el fuego, el hierro, el oro, lo viviente y lo muerto, lo negro y lo blanco. Es una teoría que se basa en el testimonio de la percepción y supone que cada uno de esos seres persiste eternamente en su constitución: "Si todo es así y vemos y oímos rectamente, es necesario que cada una de estas cosas sea como antes dijimos, y no cambien ni se hagan otras, sino que cada una sea siempre como es". Ahora bien, a esta concepción se opone otra (B) que también se basa en la percepción, pero sostiene que "nos parece" (δοκεῖ δὲ ἡμῖν) que lo cálido se hace frío, lo duro se convierte en blando y lo blando en duro, que lo vivo muere y que nace de lo que no tiene vida; que todo cambia, que lo duro se desgasta, que la tierra y la piedra provienen del agua.

Ahora bien, el final del fragmento parece constituir un rechazo de la teoría (B), pues añade a continuación de la serie de transformaciones mencionadas: "así resulta que no vemos ni conocemos los entes (τὰ ὄντα)". Insiste a continuación en que no hay acuerdo entre ambas concepciones pues, después de haber dicho que hay muchas cosas que son eternas y que tienen forma y fuerza propia, se añade que se alteran y cambian constantemente. Entonces Melissos parece aproximarse a la conclusión: "Es evidente, por tanto, que no vemos rectamente y que aquellas cosas diversas no parecen ser rectamente. No cambiarían si fuesen en verdad, sino que cada una sería tal como ha parecido, pues nada es más fuerte que lo ente verdadero. Si han cambiado, lo ente ha perecido, lo no ente ha nacido". Y termina ratificando la hipótesis inicial de que "si fueran muchos, es necesario que sean precisamente tales como lo uno".

Es difícil interpretar de modo coherente este fragmento junto con los restantes que nos han quedado de Melissos. A primera vista su argumentación consiste en un rechazo del testimonio de los sentidos, ya que son incapaces de mantener la tesis (A) de que lo sensible persista siempre: quien pretenda afirmar que las cosas empíricas son imperturbables, ha de contar con la teoría (B), según la cual los mismos sentidos muestran que los aspectos de las cosas se transforman, nacen y mueren. En este caso, todo ello pudo constituir, como cree Burnet (*Early Greek Philosophy*, CLXX), un ataque contra Anaxágoras, porque se fió demasiado en la verosimilitud de lo sensible. Podríamos pensar que este ataque era susceptible de afectar también a Empédocles y a la misma "interpretación de las opiniones" de Parménides, cosa que no sería de extrañar pues, como se ha visto respecto a la infinitud de *lo ente,* Melissos no mostró una excesiva fidelidad al pensador de Elea. En este caso su doctrina pudo significar una rigorización de la Ontología pura, que quedaría privada del aditamento de la "interpretación" de los aspectos sensibles de las cosas.

Sin embargo, cabe otra lectura del fragmento: lo que Melissos quiso decir es que el testimonio sensible de por sí no es

capaz de dar una doctrina coherente si no se somete a lo que el pensamiento decide sobre *lo ente*. Según ello, es necesario que, a pesar de las transformaciones que parecen afectar a las cosas percibidas, éstas sean persistentes. Debemos dar crédito a la interpretación (A) porque se supedita a la fuerza de la verdad de *lo ente*. O, dicho de otra manera, los aspectos sensibles valen si están supervisados por la verdad que impone la persistencia de *lo ente*. Melissos habría pretendido con ello dar precisión a la teoría de Anaxágoras. O la habría ratificado, siempre que valiese como una "interpretación" de lo sensible ajustada a las exigencias de la verdad de *lo ente*. En este caso, la frase "si fuesen muchos, es necesario que ellos mismos sean tales como yo he dicho que es lo uno" significaría que las propiedades de *lo uno* deben valer para los aspectos sensibles de las cosas: esos aspectos tienen que cumplir las exigencias de *lo uno* o de *lo ente*, tienen que ser imperecederos (como Anaxágoras concibió las "simientes" o Empédocles las "raíces" de las cosas), aunque para una mirada ingenua "parezca" que nacen y mueren.

Burnet, a la vez que creyó que el fragmento 8 constituía un ataque contra las tendencias empiristas de Anaxágoras, pensó que la frase con que se inicia y concluye, referente a que si fuesen muchas las cosas deberían ser lo mismo que *lo uno*, entraña cierta aprobación del atomismo. Es decir, según ello Melissos rechazaba la validez de lo sensible pero, al mismo tiempo, admitía como una hipótesis que, si se aceptaba la pluralidad de los entes, éstos debían ser concebidos como unidades persistentes, similares a los átomos de Leucipo. Sin embargo, todo esto es insostenible, pues pasa por alto que la doctrina de Melissos pugna con la atomista en dos puntos decisivos: por una parte defendía una infinitud en *lo uno*, que nada tenía que ver con la limitación de los átomos; en segundo lugar, rechazaba de plano la existencia del vacío que, en cambio, era una pieza fundamental en la ontología atomista. Por consiguiente, parece más probable que Melissos estuviese defendiendo el punto de vista de que todo pluralismo de "aspec-

tos" sensibles (fuese el de las "simientes" de Anaxágoras o cualquier otro) tenía que reducirse a lo que él había concebido como *lo uno,* bien porque esos "aspectos" son persistentes, aunque no siempre se dejen ver como tales, o porque son iguales en su entidad, aunque difieren cualitativamente. Es decir, fiel ahora al espíritu eléata, Melissos sostendría con todo ello que la pluralidad de lo sensible tenía que someterse en última instancia a las exigencias de *lo ente.*

4. Conclusión

En conjunto el pensamiento de Melissos ofrece más dificultades que el de Parménides y Zenón. Ello se debe a que corresponde a un momento tardío de la evolución de la doctrina que iniciara aquél. Tuvo que enfrentarse con escuelas rivales, a las que debía acomodar sus propias fórmulas en la medida en que lo exigieran las controversias que con ellas mantuvo. Y, al mismo tiempo, inició una corrección interna de la Ontología parmenídea que debería agudizarse en los decenios siguientes, anticipando las modificaciones mucho más drásticas a que la someterían los atomistas y, a mayor distancia, Platón y Aristóteles. Todo ello, sumado a la pérdida de la mayor parte de su obra, hace difícil realizar una lectura de la que nos ha sido conservada que ofrezca plenas garantías de certeza.

BIBLIOGRAFÍA

Booth, N. B.: "Did Melissus believe in corporeal being?" *American Journal of Philology,* 1958.

Gershenson, D. E., y Greenberg, E. A.: "Melissus of Samos in a New Light". *Phronesis,* 1961.

Loenen, J. H. M. M.: *Parmenides, Melissus, Gorgias: A Reinterpretation of Eleatic Philosophy.* Assen, 1959.

Mc. Gibbon, D.: "The Atomists and Melissos". *Mnemosyne,* 1964.